

[illegible]

۱۔ اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ

المفصل الثاني في الجواهر والأعراض منه فصل وخمسة عشر منها في الجواهر والخامسة الأعراض ووجه تعدد
مباحث الجواهر على مباحث الأعراض في المفرد الجوهري ما في سبيل التقديم وضعا ومنه من يعكس نظر إلى أنه قد
يسند بأحوال بعض الأعراض على أحوال الجواهر فلا يحتاج إلى الحواشي وهذا ضعيف لأن ذلك قليل ومنع ذلك
فالمحتاج إليها من تلك على وجه يحتاج بذلك الوجه إليه معلوم وغيره يحتاج إلى الحواشي وذلك كما هو حال الحركة
والسكون الخ فلا يسند لها على حدث ولا اجساد وكقطع المسافة المتناهية في زمان متناه المسند به
على عدم تركب المسافة من الأجزاء لا ينفرد في كونه العبد الزاوية والقائمة المحتاج إليها في تعريف الجسم فلا
يصلح أن تركب لأجله فالقاعدة الوضع الطبع مما لا يفتقر إلى يقع من المحصلين من غير ضروره وأما ترجيح
نظر مقدم الجواهر على العلل بالسياسة لجميع أفرادها بخلاف علل مقدم الأعراض فانها يجرى في بعضها
في النعيم إلى عدم ملائمة التوسط فغرض ترجيح العكس من حيث أن التوقف في الأول إنما هو بحسب الوجه
الحادثي بخلافه فانه بحسب الوجود الذي هو متساو في الوضع والتعليم كما قبل الفصل الأول
في الجواهر ليس المراد بالجواهر هيئاتها هو المراد بها في مقابلة الأعراض فان الفصول الأدبية كلها في الجواهر
بدل ذلك بهذا المعنى المراد منها الجواهر من حيث هو غير مختص بالماضي أو المتعارف في بيان فالمراد
أن البحث في هذا المقصد مضمون على الجواهر والأعراض ولما رأى تقديم الجواهر لما ذكرنا في الفصل
الخامس في الفصول الأربعة المتقدمة عليها كلها في الجواهر لكن البحث عن الجواهر ما يبحث عن أحوالها من حيث
حيث هو جوهري لا من حيث أنه مادي ومجرد وأما يبحث عن أحوالها من حيث هو جوهري مادي

المؤخر بالجل غير او بالخط

الجسم منقسم الى العنصر بحيث يخالع احوال كل منها احوال اخرى فالبحث عن الجسم ما يبحث عن احوال
بعضه من حيث هو جسم اعم من ان يكون فلنكتا او عنصريا او عن كثرته من حيث هو فلكي او من حيث هو
عنصري ونقدار بعينه فضول لاجل البحث عن احوال الجواهر مطلقا الاول في الجواهر من حيث العنونا الثالثة
الاولى في الاجسام من حيث الخصوص الثالث في الاجسام من حيث العنونا الرابع في الجواهر المجردة ووجه
الترتيب ان جملة العنونا قدم عند العمل وجملة الخصوص اقدم عند البحث وفي احوال الجواهر كل ما عطف
لان البحث لا يبال انواع الجواهر من حيث هي انواع وفي احوال الاجسام جملة الخصوص صحت في الجواهر قد
قدم جملة العنونا وهو الفصل الاول وقدم البحث عن الاجسام على الجواهر المجردة لكونها لاجسام اقرب اليها
كما قالوا في تقديم القسمة على الاله في مقدم في بحث الاجسام البحث من جملة الخصوص وهو الفصل الثاني
البحث عن جملة العنونا وهو الفصل الثالث لما ذكرنا وانما البحث عن المجردة الى الفصل الرابع فان قلت فلماذا
في الفصل الاول تحقيق هذه الجسم بيان بعض احواله فكيف يكون ذلك بمشاهدة الجواهر من حيث هو جوهر
قلت الجواهر من قسمين بالقسمة الاولى بالجوهر والحق في موضعنا في قوله لاقسام الاول انما هي احوال
للقسم من حيث انفسه لا لاقسام ولذا عدا الشيخ الاستقامة والاختصاص من الاعراض الذاتية للخط مع ان كل ان
الخط المستقيم والمنحني قسم منه فالبحث عن الجسم هذا الفصل يحقق كون الجوهر جساما من حيث هو الجسم
عن الجوهر من قسمين نعم البحث عن المكان والجهة ثانيا وفع بالشيخ لزمها اختصاصا صها به حيث لا يمتصو الجسم
لخصه ما كان من ثمة يحقق جملة الجسم كما شئنا وانما ما يتحقق في هذا الفصل من احوال العرض ثانيا هو ما يقع
في ذلك المشروط له اتم هذا وفي هذا الفصل مقدمة هي الحقيقة مقدمة للمقدمة مساها ما لمقدمة
ففي قسمه الممكن الى الجوهر والعرض على ما قال الممكن اى الممكن لوجود الذي قد سبق وانقسام الوجود الى
الواجب لوجود اما ان يكون موجودا في الموضوع والمرد من كون الشيء الشيء فبهمنا وان كان يطلق على
معان مختلفة لكونها الجزئية لكل والكل في الجزئية وكونا الجسم المكان وفي الزمان وكون الشيء الخصبة
الواحدة والمرض والحق هو حوله فهو هو ان يكون وجهه في نفسه هو وجهه في ذلك الشيء عينه لا يمتصو
الوجود ان متغيرين جعيفه كما قد يوقم فانه يصادف ان يقال بعد التوارد في نفسه فقام بالجسم كنهه ما كان
وجود الشيء في نفسه مغايرة لا مكان وجوده ففكر بالضرورة بل بمعنى ان يكونا متحدتين في الاشارة الجسم
اى بمشاهدة اشهر الى احدهما كان ذلك باعتبار اشارة اشارة الى الاخر اتم سواء كانت الاشياء
فرضا او متباينا اما اعتبارنا الجسمانية لئلا يفتقر محلول الاعراض في المجردة ومنع كونها كل متكافئة لا يمتصو
وانما اعتبارنا الاعين لئلا يفتقر لاطرافها لنداخله وانما اعتبارنا التسم لئلا يفتقر محلول الاطراف في
وشارح المقاصد بعد ما ذكرنا بقاء اللواتفان مع وجود العرض في المحل هو ان وجوده في نفسه هو
في محله بحيث يكون الاشارة الى احدهما هو الاشارة الى الاخر فالحق في قوله لئلا يفتقر لاطرافها هو وجوده
بالتمام لا على سبيل التماسه والمجاودة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع وبمحصل الثاني صفة من لا
كلها هو ان الجسم يمتصو محلولا والموجود الاول خالدا لا الثاني محلا انتهى ولعل هذا هو المراد من قوله ان
المحلول هو الاختصاص بالذات هذا والموضوع قد يمتصو بالحل المستغنى عن المحل قد يمتصو بالحل

هو لا بد من جسم جسم يقال لا يشترك في الجسم
الطبيعي وهو الجسم الواحد من جنس واحد لا يشترك في
الشيء الممتد على رزايان النفس القائمة في
القول والبرهان واليمن في الجسم التفسير هو
المستعمل في تعريف الجسم في وقت حدوثه
بها هو ان يكون بين الجسم والعرض في الجسم
في المقام من الجسم في ان يكون في الجسم
الاجسام الطبيعية كذا في شرح الله تعالى في
ولم يجد ان يكون بمعنى في قوله لا يصح بالذات
فمن هو الجسم الذي هو الجسم في وقت حدوثه
في الله تعالى في قوله لا يصح بالذات
فمن هو الجسم الذي هو الجسم في وقت حدوثه
في الله تعالى في قوله لا يصح بالذات

المفهوم بنفسه يرجع الاخر الى شيء واحد لان الشيء ما لم يفهم بنفسه لا يفهم غيره وقد مر ان المفهوم
بنفسه المفهوم لا بالحال فبما علم ويرجع الى الاول والتحقيق انه يجب ان يكون الموضوع مفهوما من دون
الحال واما انه يجب مع ذلك ان يكون مفهوما في المفهوم عن الغير مطلقا لا لا يفهم من يجوز ان يكون
موضوعا للعرض لا يجب ذلك عند من لا يجوز فواجب المقام قال بالمباينة بين الموضوع والعرض
فلا ينبغي تفسير الموضوع في كماله بالمستغنى عن الحال فقط وهو العرض ولا وهو الجوهر فظهر من هذا
التفسير تعريف الجوهر والعرض بقوله فالعرض هو الممكن الموجود في الموضوع والجوهر هو الممكن الموجود
لا في الموضوع سواء لم يكن موجودا في شيء اطلاقا كالجسم وكان موجودا في المحل دون الموضوع كالصورة
الحالية في الطبولا فالحال اعم من العرض والمادة والموضوع في هذا هو عين ما عند من لا يقول
بجسمة شيء منها لما نحنه واما عند من يقول بجسمة الجوهر لما نحنه فنعرفنا هو مراد من الجوهر
هذا على راي الحكماء واما على راي المتكلمين فالجسم اما قد يكون هو الله سبحانه وتعالى واما محدث وهو اما
وهو الجوهر وحال منه وهو العرض هذا هو بيان المفردة واما المسائل فالاول في تفسير الجوهر في
انشاء الجسمة على ما قال وهو الجوهر اما مقارن اي عن الوضع في ذاته وفعله بان لا يكون ذاته مقارنا
للوضع ولا يفعله بوقت على توسط الوضع وهو العقل او مقارن في ذاته دون فعله وهو النفس
او مقارن للوضع فاما ان يكون محلا للجوهر فهو المادة اي المحل للمفهوم بالحال ويكون خاليا في
اخر وهو الصورة اي الجسمة ان كانت مشتركة بين الاجسام كلها او التوحيده ان كانت مختصة بنوع
نوع منها او فائز كمنها اي من الجوهر من الحال والمحل وهو الجسم الطبيعي والشارح القوي مشي
المقارن في نفس المادة والمقارن لها ثم ورد عليه بان جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع خبير
وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم ثم قال فلا بد من المقارن بفعل المقارن فواجب
في التقسيم الى المقارن وغيره عن التقسيم الى المادة وغيرها وانت خبير بان هذا المقدر رايه لا يجب
ان يكون المراد من المادة هو المحل للمفهوم بالحال ليرد ما ذكره فان المادة معنى اعم منه ومن الموضوع
من نفس الجسم ومن الاجزاء التي لا يتجزأ لا شريانا لطوائف كلها بطلعون لفظا المادة والمادى مع ان
غير المشايخين لا يقولون بالمادة بمعنى المحل للمفهوم بالحال بل بتفسير المقارن بالمقارن عن المادة هنا
غير صحيح والآن كون الجسم على هذا المقام غير ما قد قيل من الجرد ان قصد في علم المقارن بهذا
المعنى هذا واما الاعتراض المشهور عن الاقام وهو انه لا بد من الدلالة على ان الجوهر مركب من الجوهر
الحال والمحل هو الجسم فانه لا يستغنى في وجود جوهر عن جسماني يكون مركبا من الجوهرين احدهما
خاليا في الاخر مقوما له فاما رد على من قسم الجوهر هكذا الجوهر ان يكون محلا للجوهر هو الجوهر
او يكون خاليا في جوهر هو الصورة او يكون مركبا منها وهو الجسم الطبيعي ولا يكون خاليا ولا مركبا
ولا مركبا منها وهو اما مدبر للجسم هو النفس ولا وهو العقل على ما ذكره الله تعالى في صفة الكتابين
ونقل المحنى الشريفا عن اقسام الامام عليه السلام واما على تفسير المقام حيث اعتزل المقارن في الجوهر من
الحال والمحل فلا بد اصله لان طبيعته الخارجية عن نفسه هو الجوهر المقارن المحل للجوهر هو الصورة

هو الجوهر المكون من مادته على ما خرج من نفسه هو الجوهر
 بجملة جوهر آخر فالركب المذكور داخل فيما يقارن المادة على مقتضى نفسه فيدبر فعلى هذا التقسيم لوضوح
 جوهر مركب من الخال والمحل المجرى يكون داخل في العقل والنفس على ان الاحتمال المذكور لا يقدح
 ذلك التقسيم ايضا اذ لم يدع احد حضرا عقليا والحاصل لا يستلزم لا يقدح في احتمال انفسه اذ البنية
 لا ينفك هذا عن ارض على حصص الجوهر المركب من الخال والمحل في الجسم والجوهر المحل في الجوهر الخال
 في الصورة وذلك لان من التقسيم لا نقول هذا ايضا حصصا مستغلا لا عقليا فلا يقدح فيه الاحتمال
 هذا فان قلت كيف جعلوا الجسم مركب من قسمي الجوهر فاما منه ولو جاز كون المركب من قسمي الشئ فاما
 لم يخص قسميه بل اقل المركب من قسمي الشئ اذ لم يفرق بين وحدته حقيقة لم يجر جعله منها منه لوجوب
 الوحدة في المقسم واما اذا قام به الوحدة الحقيقية فلا يمنع من كونه منها منه بل هذا يدفع التقصير بمجموع
 الطولي والصورة النوعية على تقدير حلولها في الطولي وبمجموع الصورين على تقدير حلولها في الحقيقة
 وذلك لان ليس لشي من هذين المجموعين وحدة حقيقية على حدة فان قلت تقسيم المقسم الجوهر الى الخال
 والمفان لشعران لا يكون هذه الاقسام اولية للجوهر فقلت الاقسام الاولية للشيء لا يصح انقسامها
 من حيث هو من دون ان يتخصص له بامر آخر والجوهر كل فانه يتخصص من حيث هو جوهر بان يكون عقلا
 او نفسا لا انه يتخصص بالمقارنة لكونه عقلا او نفسا بل هي من اللوازم المتأخرة لا كيف للبسالة امرا
 سائبا او اضافيا والاحسن في التقسيم له الشيخ في طبائنا لتفاوت هوان الجوهر ما جسم وغير جسم
 فان كان غير جسم فاما ان يكون غير جسم ولا يكون غير جسم بل يكون مفارفا للاجسام فان كان جزء
 جسم فاما ان يكون صورة واما ان يكون مادة وان كان مفارفا فان كان له علاقة بغيره في الاجسام
 بالتحريك وبشيء نفسا او تكون منبر عن المواد من كل جهة وبشيء عقلا وهذا عن تقسيم الجوهر الى الجسم
 المذكورة هو رأي المشايخ من الحكماء واما عندنا لا يفرق بينهم فالجواهر ان كان متجزئا فجزئا وهو
 لا يفرق له يثبت عندهم وجود جوهر خال هو الصورة واخر محل هو الطولي واما الطولي اسم للجسم حيث
 بؤله الاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة والصورة اسم للخال الاعراض وان لم يكن متجزئا فخال وهو
 النفس العقل واما عند المنكلمين فالخبر ان لم يقبل التقسيم صلا فهو الجوهر المفرد والاهم في الجسم هذا
 عندنا لا شاعرا وعند المعتزلة والافان قبل القسمة في جهة فقط فهو الحظ والافان قبل في جهة فقط
 فهو السطح والاهم في الجسم المستلزم لتأثيره في جسمه الجوهر بعضها الى البعض والاعراض باعتبار
 التصانيف بالحالة والمحلولة فالموضع كما عرفت احض مطلقا من محل وقد تفرقت في موضعين فنبض ال
 مطلقا اعم مطلقا من نبض الاعم المطلق لكل ما هو موضوع فهو محل ولا عكس وكل ما ليس بمحل ليس موضوعا
 ولا عكس وهذا معنى قول الموضع والمحل بما كان وجودا وعلميا في العمود والخصوص وكذا العرض
 احض من الحال ان الحال قد يكون جوهر فلا يكون في الموضوع في المادة والعرض لا يكون الا في الموضوع
 واليه اشار بقوله وكذا الحال والعرض اي كل عرض فهو خال ولا عكس وكل ما ليس بمحل ليس بعرض ولا عكس
 وبين الموضع والعرض مباين بناء على كون الموضوع هو المحل المفهوم بنفسه فان العرض لا يفهم بنفسه بل

هو الجوهر المكون من مادته على ما خرج من نفسه هو الجوهر
 بجملة جوهر آخر فالركب المذكور داخل فيما يقارن المادة على مقتضى نفسه فيدبر فعلى هذا التقسيم لوضوح
 جوهر مركب من الخال والمحل المجرى يكون داخل في العقل والنفس على ان الاحتمال المذكور لا يقدح
 ذلك التقسيم ايضا اذ لم يدع احد حضرا عقليا والحاصل لا يستلزم لا يقدح في احتمال انفسه اذ البنية
 لا ينفك هذا عن ارض على حصص الجوهر المركب من الخال والمحل في الجسم والجوهر المحل في الجوهر الخال
 في الصورة وذلك لان من التقسيم لا نقول هذا ايضا حصصا مستغلا لا عقليا فلا يقدح فيه الاحتمال
 هذا فان قلت كيف جعلوا الجسم مركب من قسمي الجوهر فاما منه ولو جاز كون المركب من قسمي الشئ فاما
 لم يخص قسميه بل اقل المركب من قسمي الشئ اذ لم يفرق بين وحدته حقيقة لم يجر جعله منها منه لوجوب
 الوحدة في المقسم واما اذا قام به الوحدة الحقيقية فلا يمنع من كونه منها منه بل هذا يدفع التقصير بمجموع
 الطولي والصورة النوعية على تقدير حلولها في الطولي وبمجموع الصورين على تقدير حلولها في الحقيقة
 وذلك لان ليس لشي من هذين المجموعين وحدة حقيقية على حدة فان قلت تقسيم المقسم الجوهر الى الخال
 والمفان لشعران لا يكون هذه الاقسام اولية للجوهر فقلت الاقسام الاولية للشيء لا يصح انقسامها
 من حيث هو من دون ان يتخصص له بامر آخر والجوهر كل فانه يتخصص من حيث هو جوهر بان يكون عقلا
 او نفسا لا انه يتخصص بالمقارنة لكونه عقلا او نفسا بل هي من اللوازم المتأخرة لا كيف للبسالة امرا
 سائبا او اضافيا والاحسن في التقسيم له الشيخ في طبائنا لتفاوت هوان الجوهر ما جسم وغير جسم
 فان كان غير جسم فاما ان يكون غير جسم ولا يكون غير جسم بل يكون مفارفا للاجسام فان كان جزء
 جسم فاما ان يكون صورة واما ان يكون مادة وان كان مفارفا فان كان له علاقة بغيره في الاجسام
 بالتحريك وبشيء نفسا او تكون منبر عن المواد من كل جهة وبشيء عقلا وهذا عن تقسيم الجوهر الى الجسم
 المذكورة هو رأي المشايخ من الحكماء واما عندنا لا يفرق بينهم فالجواهر ان كان متجزئا فجزئا وهو
 لا يفرق له يثبت عندهم وجود جوهر خال هو الصورة واخر محل هو الطولي واما الطولي اسم للجسم حيث
 بؤله الاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة والصورة اسم للخال الاعراض وان لم يكن متجزئا فخال وهو
 النفس العقل واما عند المنكلمين فالخبر ان لم يقبل التقسيم صلا فهو الجوهر المفرد والاهم في الجسم هذا
 عندنا لا شاعرا وعند المعتزلة والافان قبل القسمة في جهة فقط فهو الحظ والافان قبل في جهة فقط
 فهو السطح والاهم في الجسم المستلزم لتأثيره في جسمه الجوهر بعضها الى البعض والاعراض باعتبار
 التصانيف بالحالة والمحلولة فالموضع كما عرفت احض مطلقا من محل وقد تفرقت في موضعين فنبض ال
 مطلقا اعم مطلقا من نبض الاعم المطلق لكل ما هو موضوع فهو محل ولا عكس وكل ما ليس بمحل ليس موضوعا
 ولا عكس وهذا معنى قول الموضع والمحل بما كان وجودا وعلميا في العمود والخصوص وكذا العرض
 احض من الحال ان الحال قد يكون جوهر فلا يكون في الموضوع في المادة والعرض لا يكون الا في الموضوع
 واليه اشار بقوله وكذا الحال والعرض اي كل عرض فهو خال ولا عكس وكل ما ليس بمحل ليس بعرض ولا عكس
 وبين الموضع والعرض مباين بناء على كون الموضوع هو المحل المفهوم بنفسه فان العرض لا يفهم بنفسه بل

هو الجوهر المكون من مادته على ما خرج من نفسه هو الجوهر
 بجملة جوهر آخر فالركب المذكور داخل فيما يقارن المادة على مقتضى نفسه فيدبر فعلى هذا التقسيم لوضوح
 جوهر مركب من الخال والمحل المجرى يكون داخل في العقل والنفس على ان الاحتمال المذكور لا يقدح
 ذلك التقسيم ايضا اذ لم يدع احد حضرا عقليا والحاصل لا يستلزم لا يقدح في احتمال انفسه اذ البنية
 لا ينفك هذا عن ارض على حصص الجوهر المركب من الخال والمحل في الجسم والجوهر المحل في الجوهر الخال
 في الصورة وذلك لان من التقسيم لا نقول هذا ايضا حصصا مستغلا لا عقليا فلا يقدح فيه الاحتمال
 هذا فان قلت كيف جعلوا الجسم مركب من قسمي الجوهر فاما منه ولو جاز كون المركب من قسمي الشئ فاما
 لم يخص قسميه بل اقل المركب من قسمي الشئ اذ لم يفرق بين وحدته حقيقة لم يجر جعله منها منه لوجوب
 الوحدة في المقسم واما اذا قام به الوحدة الحقيقية فلا يمنع من كونه منها منه بل هذا يدفع التقصير بمجموع
 الطولي والصورة النوعية على تقدير حلولها في الطولي وبمجموع الصورين على تقدير حلولها في الحقيقة
 وذلك لان ليس لشي من هذين المجموعين وحدة حقيقية على حدة فان قلت تقسيم المقسم الجوهر الى الخال
 والمفان لشعران لا يكون هذه الاقسام اولية للجوهر فقلت الاقسام الاولية للشيء لا يصح انقسامها
 من حيث هو من دون ان يتخصص له بامر آخر والجوهر كل فانه يتخصص من حيث هو جوهر بان يكون عقلا
 او نفسا لا انه يتخصص بالمقارنة لكونه عقلا او نفسا بل هي من اللوازم المتأخرة لا كيف للبسالة امرا
 سائبا او اضافيا والاحسن في التقسيم له الشيخ في طبائنا لتفاوت هوان الجوهر ما جسم وغير جسم
 فان كان غير جسم فاما ان يكون غير جسم ولا يكون غير جسم بل يكون مفارفا للاجسام فان كان جزء
 جسم فاما ان يكون صورة واما ان يكون مادة وان كان مفارفا فان كان له علاقة بغيره في الاجسام
 بالتحريك وبشيء نفسا او تكون منبر عن المواد من كل جهة وبشيء عقلا وهذا عن تقسيم الجوهر الى الجسم
 المذكورة هو رأي المشايخ من الحكماء واما عندنا لا يفرق بينهم فالجواهر ان كان متجزئا فجزئا وهو
 لا يفرق له يثبت عندهم وجود جوهر خال هو الصورة واخر محل هو الطولي واما الطولي اسم للجسم حيث
 بؤله الاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة والصورة اسم للخال الاعراض وان لم يكن متجزئا فخال وهو
 النفس العقل واما عند المنكلمين فالخبر ان لم يقبل التقسيم صلا فهو الجوهر المفرد والاهم في الجسم هذا
 عندنا لا شاعرا وعند المعتزلة والافان قبل القسمة في جهة فقط فهو الحظ والافان قبل في جهة فقط
 فهو السطح والاهم في الجسم المستلزم لتأثيره في جسمه الجوهر بعضها الى البعض والاعراض باعتبار
 التصانيف بالحالة والمحلولة فالموضع كما عرفت احض مطلقا من محل وقد تفرقت في موضعين فنبض ال
 مطلقا اعم مطلقا من نبض الاعم المطلق لكل ما هو موضوع فهو محل ولا عكس وكل ما ليس بمحل ليس موضوعا
 ولا عكس وهذا معنى قول الموضع والمحل بما كان وجودا وعلميا في العمود والخصوص وكذا العرض
 احض من الحال ان الحال قد يكون جوهر فلا يكون في الموضوع في المادة والعرض لا يكون الا في الموضوع
 واليه اشار بقوله وكذا الحال والعرض اي كل عرض فهو خال ولا عكس وكل ما ليس بمحل ليس بعرض ولا عكس
 وبين الموضع والعرض مباين بناء على كون الموضوع هو المحل المفهوم بنفسه فان العرض لا يفهم بنفسه بل

وجودها وسبب قوام احدها بالآخر هو اطم من جميع لك وان المبادى لا يقع مع ذلك المبادى في
 مفعولة واحدة ومع ذلك ففلا غير فوا بان كوطا موجوده لا في موضوع امر مشترك بين جميعها وان
 كان الموجود لا في موضوع لبعضها بل بعض فالتوا ان الوجود اذا كان يقال على هذه بالقدم
 والتاخر فليكن في موضوعه من بعد هو معنى سلبى ليس يجعل الوجود فيها على مرتبة واحدة انتهى
 واليه شار بقوله ولا خلافا لافانواع بالاولونه واجيب منع كون لا خلافا في حقيقة الجوهرية
 بل انما هو في الواقع لا في موضوعه بل في موضوعه دون مرتبة الجوهرية فالشيخ في الجواب عن هذا الوجه على اننا
 نقول ان هذه العبارة فنقول ولا ان من هذه الجوانب لا يلزم ان لا يكون الجوهرية لهما هو جسم
 لما هو غير جسم اما حال التقدم والتاخر وحال مشاركة المبادى لاشياء في الجنس وغير مشاركتها
 طافا فمرفد سلفا متباينة ومع ذلك فان الاجسام ايضا التي المبادى لا يشك في مشاركتها في
 جنس الجسم ليس متوا في المرتبة بل بعض الاجسام اقدم من بعض واما حديث الوجود لما خفي في
 الجوهرية واقع لا محالة على بعضها بل بعض فلو حققنا محل فنقول ان قولنا ان الجوهر هو المكو
 لا في موضوع لسانتي بالوجود فانه حال الموجود من حيث هو موجود ولو كان كذلك لاسمح ان يخلط
 الكليات جواهرها لا وجود لها في الاعيان الكنية وانما وجودها في النفس كوجود شئ في موضوع
 لوعنى بالموجود ذلك وهو الموجود في الاعيان لكان الامر بالحقيقة على ما بينه وبينه وكان بعضها
 قبل بعض فبذلك معنى الموجود لا في موضوع المعنى والمهنية لانه يلزم انها في الاعيان اذا وجدنا ان يكون
 لا في موضوع مثل ما يقال صاحبك اي من شأنه عند التجربان بفعلك اذا اشتد ان يظهر لك الفرق بين
 الامر من ان احدها معنى الجوهر والآخر ليس كذلك فاما ما ذكرنا اذا غاب عنك ونوعا من الجواهر
 ما تشك في وجوده فانك تعلم انه مهية اذا كانت موجودة في الاعيان كانت لا في موضوع تعلم ان هذا
 المعنى هو المعلوم الاول بحقيقة فاعلم ان جوهرية لا تعلم انه موجود في الاعيان بالفعل لا في موضوع بل
 ربما كان عندك معد وما فليد ان الوجود بالفعل الاعيان لا في موضوع ليس مفعولا لمهية زيد
 ولا شئ من الجواهر بل هو امر يلحق لوف الوجود الذي هو لا حقيقة الاشياء كانه علمت فليس هذا
 جناس بل الاول لانه اذا كان شئ محتمل هو الموجود وكان منقرا عن الموضوع لم يكن في جنس فلا تشارك
 الجواهر بمعنى انها اشياء ومعها انما يلحقها الوجود والحق بهذه الصفة بل لا يوجد امر مفهوم لذلك الشئ
 ولو عيان الجواهر بالاشياء فان ما هو ذلك الشئ فنظروا عرض هذه كالموجود الخاص كيف
 كان وما هو ذاتي من مفهوم معنى الجوهرية غير مفعول على ذلك فانه ليس هناك مهية غير الوجود فليكن
 الوجود ففقد في حقيقة كون الجوهرية فانه موجود لا في موضوع وعرفنا ان كون الجوهرية هذه
 امر لا تقدم فيه لا تار وان كان حصول الوجود الذي هذا لاعتبار مفيد اليه واقعا بتقدم وتاخر كما
 ان المعنى الذي يقال به الانما طوع لا تقدم ولا تاخر ولا اشتداد ولا ضعف اما التميز بالفعل فيه
 الذي يلحقه لا في نفس فوه اوله عليه وعلى غيره من الامور فففيه اختلاف واما التميز على ان
 حقيقة الجوهرية التي اوضحناها لا تقدم فيها ولا تاخر انك لا يمكنك ان تقول ان كون الصورة في

وجودها وسبب قوام احدها بالآخر هو اطم من جميع لك وان المبادى لا يقع مع ذلك المبادى في
 مفعولة واحدة ومع ذلك ففلا غير فوا بان كوطا موجوده لا في موضوع امر مشترك بين جميعها وان
 كان الموجود لا في موضوع لبعضها بل بعض فالتوا ان الوجود اذا كان يقال على هذه بالقدم
 والتاخر فليكن في موضوعه من بعد هو معنى سلبى ليس يجعل الوجود فيها على مرتبة واحدة انتهى
 واليه شار بقوله ولا خلافا لافانواع بالاولونه واجيب منع كون لا خلافا في حقيقة الجوهرية
 بل انما هو في الواقع لا في موضوعه بل في موضوعه دون مرتبة الجوهرية فالشيخ في الجواب عن هذا الوجه على اننا
 نقول ان هذه العبارة فنقول ولا ان من هذه الجوانب لا يلزم ان لا يكون الجوهرية لهما هو جسم
 لما هو غير جسم اما حال التقدم والتاخر وحال مشاركة المبادى لاشياء في الجنس وغير مشاركتها
 طافا فمرفد سلفا متباينة ومع ذلك فان الاجسام ايضا التي المبادى لا يشك في مشاركتها في
 جنس الجسم ليس متوا في المرتبة بل بعض الاجسام اقدم من بعض واما حديث الوجود لما خفي في
 الجوهرية واقع لا محالة على بعضها بل بعض فلو حققنا محل فنقول ان قولنا ان الجوهر هو المكو
 لا في موضوع لسانتي بالوجود فانه حال الموجود من حيث هو موجود ولو كان كذلك لاسمح ان يخلط
 الكليات جواهرها لا وجود لها في الاعيان الكنية وانما وجودها في النفس كوجود شئ في موضوع
 لوعنى بالموجود ذلك وهو الموجود في الاعيان لكان الامر بالحقيقة على ما بينه وبينه وكان بعضها
 قبل بعض فبذلك معنى الموجود لا في موضوع المعنى والمهنية لانه يلزم انها في الاعيان اذا وجدنا ان يكون
 لا في موضوع مثل ما يقال صاحبك اي من شأنه عند التجربان بفعلك اذا اشتد ان يظهر لك الفرق بين
 الامر من ان احدها معنى الجوهر والآخر ليس كذلك فاما ما ذكرنا اذا غاب عنك ونوعا من الجواهر
 ما تشك في وجوده فانك تعلم انه مهية اذا كانت موجودة في الاعيان كانت لا في موضوع تعلم ان هذا
 المعنى هو المعلوم الاول بحقيقة فاعلم ان جوهرية لا تعلم انه موجود في الاعيان بالفعل لا في موضوع بل
 ربما كان عندك معد وما فليد ان الوجود بالفعل الاعيان لا في موضوع ليس مفعولا لمهية زيد
 ولا شئ من الجواهر بل هو امر يلحق لوف الوجود الذي هو لا حقيقة الاشياء كانه علمت فليس هذا
 جناس بل الاول لانه اذا كان شئ محتمل هو الموجود وكان منقرا عن الموضوع لم يكن في جنس فلا تشارك
 الجواهر بمعنى انها اشياء ومعها انما يلحقها الوجود والحق بهذه الصفة بل لا يوجد امر مفهوم لذلك الشئ
 ولو عيان الجواهر بالاشياء فان ما هو ذلك الشئ فنظروا عرض هذه كالموجود الخاص كيف
 كان وما هو ذاتي من مفهوم معنى الجوهرية غير مفعول على ذلك فانه ليس هناك مهية غير الوجود فليكن
 الوجود ففقد في حقيقة كون الجوهرية فانه موجود لا في موضوع وعرفنا ان كون الجوهرية هذه
 امر لا تقدم فيه لا تار وان كان حصول الوجود الذي هذا لاعتبار مفيد اليه واقعا بتقدم وتاخر كما
 ان المعنى الذي يقال به الانما طوع لا تقدم ولا تاخر ولا اشتداد ولا ضعف اما التميز بالفعل فيه
 الذي يلحقه لا في نفس فوه اوله عليه وعلى غيره من الامور فففيه اختلاف واما التميز على ان
 حقيقة الجوهرية التي اوضحناها لا تقدم فيها ولا تاخر انك لا يمكنك ان تقول ان كون الصورة في

في هذا الصنف من
 قوله ان الامر في العرفان
 كل من هو موجود في
 قوله فيقول ان الامر في العرفان

[illegible]

ما تشكك لاهل السنة لا يكون ذابنا
لنفسه منها بما ان يكون اجود
الارض حقا الماخنة من احقاد
الانسان في قوله عليها

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

قولہ ہنسنہ منسوب۔ غلط ہے قولہ موجود الیہم راجع الیہم
اسرارہ کو تھا۔ مراد نفس الیہم بحسب الوجود والیہم حاصل ان بحسب
موجود وجود الیہم منکان فہم بحسب معرفت موجود
فی الموضوع بزم کون بحسب الذی ہو بحسب موجود فی الموضوع
والیہم اتحادہما فی الوجود فیلزم فقہار بحسب الیہم الموضوع
ہنا ظہر ضعف منع اجتماع عدم العرض بحسب ربنا علی
عقب بقدر اذانہ تعریف بحسب دون العرض ازخشا واللہ
منع عنہ ولا تتما فی الوجود الا انہم کون العرض فیستلزم
لیوجود لا یثرب ذلک عقب رقیہ اذانہ تعریف بحسب کمالہم

وان كان الحق هو ان
العرش ليس بحبس

مهمة اذا وجدت في ان عينا ما ينحج الى موضوع ولم يوجد فيه هو قبل كون المركب كذا وان هذه الحقيقة المركبة
فيها كون هذه الصفة متعلقة بكون الصورة على هذه الصفة كما يقولون وجود الصورة على ما هي عليه
من كونها لانه موضوع قبل وجود المركب ووجودها وجوده ووجوده متعلق بوجودها وذلك لان
لها هو الوجود لا في موضوع فاذن هذا غير سوجب ان لا يكون الجوهر جنسا وهذا معناه ان الجوهر
كلام الشفا على ان ما قبل في شيئا لو لم يبق فاما بدل على ان المفعول بالتشكيك لا يكون ذابنا للجمع بالخبر من
الامور التي يقال هو عليها ولا يرد هذا على الوجه الاول لكونه جيبا على كون الافراد في مرتبة واحدة
فلزم من كونه جنسا مجمعا ومن نفى كونه جنسا لشي من هذا قدر الثالث ان المفعول منها المشترك بين اقسامها
انما هو عرض لا محض فانا لا نفعل منها ما سوى المستغنى عن الموضوع الخارج اليه وهما مفعولان صامتان لا
والاستغناء سلبى ايضاً ومثل ذلك لا يمكن ان يكونا لا عرضيا واليه اشار بقوله والمفعول ههنا اشراك
اي الذي يعقل اشراكه منها عرضي الجواب عنه انه بل يعقل من الجوهر معنى لخر وهو مراد من جنسه وهو
ان مهمته من جنسها لو شانه اذا وجدت في الخارج ان لا يكون في الموضوع مهمة من شأنها كما هو كونه للجوهر
وسلب الموضوع او الاستغناء عن الموضوع وجبر من وجوده وعارض من عوارضه كما في كلام الشيخ وقد بينا
ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر كان امتيازها بفضوليها جواهر فيقول الكلام اليها ويلزم عدم ذابنا
اجزاء المهمة فلزم امتناع تفعل كذا لانواع الجوهر في نفسه بحسب لوجوده على ما هو شأن الفصل في
والجواب انه متفوض بيان المفعول بل يشار الى اجناس والحل ان المراد ان جنس ما نحن من الحقايق المحصلة
التي عنه لا نكل ما يصح عليه من المفعولان فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكلا بصدق
ان الجنس بالقياس الى صفة المنوع عرض عام كما بين في مقامه واعلم ان الحكماء اكثر العلماء على ان الجوهر جنس
لما نحن له ما العرض فالظاهر انه كالمفعول على في جنسيتها على ما صرح به المحقق الشريف لا ان بعض الاغاطم
ذهب الى جنسيتها العرض لما نحن له وحصر الجنس العالي اشتملها الجوهر والعرض وجعل كذا العرض مهمته من
شانه بحسب صفتها وطبيعتها جميعا ان تكون قائمة بالموضوع بيشنله خواص الدالة بالنسبة الى ما هو
دالة له كما في الجوهر عينه والتحقيق انهم ما فراد في هذا ذلك هو ان مهمته من شأنها سلب الموضوع بدل
على معنى لا يمكن زواله عن الذهن مع تفعل مهمته جوهرية بالكنه وهو الذي يعبر عنه بالقيام بنفسه ومهمته
من شأنها الوجود في الموضوع لا بدل على معنى يمنع زواله عن الذهن عند تفعل مهمته عرضية بالكنه فان
فلن بدل وهو الذي يعبر عنه بسلب القيام بنفسه فلنك لا سلب لا يمنع زواله والتفعل عنه مع تفعل
تلك المهمة فاما لم يجد التعرف ان العرض محقق البتة فالشيخ في ما طبعه وباس الشفا بعد ذلك في ما قاله
القوم في نفى جنسيتها العرض بهذه العبارة فلا معونة لمثل هذه الالفاظ بان في ان يقال ان العرض ليس بجنس
لكنهم قالوا شيئا اخر وهو ان العرض لا يدل على طبيعة لبياس السوداء على طابع سائر الاعراض بل على
ان له نسبته الى ما هو فيه وعلى ان ذاته بفضو هذه النسبة والتجسر بدل على طبيعة لاشياء ومهمتها في انفسها
لا ما يلحقها بها من النسبة وهذا قول سديد والدليل على ذلك ان لفظة العرضية فان بدل على الشيء
موجود في موضع مكنون لانه علم هذه النسبة وبدل على انهم يحسب لا بدله من موضوع هذا ايضاً مع

و قد علمت اني قد كنت في الاوقاف احوال
مرفق

نہ ہر ایمانی دوزخ

[illegible]

عَلَى السَّوَاءِ

لا بد
تكون له ان خلق
الاجزاء من مادة لا يصعب
تفريقها من اجزائها
فان كان التفريق
لا يمكن
فانما يكون بعد الحركات
والاجزاء الحركات
ان الله اهل لا يكون
الاجزاء من مادة لا يصعب
تفريقها من اجزائها
فان كان التفريق
لا يمكن
فانما يكون بعد الحركات
والاجزاء الحركات

من حرمنا

[illegible]

من هذا الضلع المصفوفان كان ما يخرج به اسفله مثل ما يخط عنه علاه لم ان يكونا لوني مثل
 الضلعين وما يشاوي الضلع الاخر اذا المفروض ان مقدار الانحراف كقدر الاخطاط فيكون
 الون كجوع الضلعين فهو خلاف الحسن والبرهان فوجب ان يكون مقدار ما يخرج اليه اقل مما يخط
 عنه فاذا المخط جزء اقل من جزء قبله والافساق ومنها انه برهن اقليدس على انه يمكن تقسيم
 كل خط بفرض فاذا فرضنا خطا مركبا من اجزاء وركبنا خمسة فضعناه لم انقسام الجزء الوسط
 منها انه برهن ايضا على انه يمكن ان ينقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموع احد منجمه كمرجع القسم
 الاخر فلو فرضنا تركب خط من ثلثة اجزاء وضمنا على الصفة كانا احد جزئين واحدا والاخر
 والحاصل من ضرب الكل في الواحد ثلثة ومرجع الاثنين اربعة فوجب ان يكون مستمرا على الصفة
 الى غير ذلك فان قبل برهان بعض هذه الاشكال ما يبنى على رسم المثلث القائم الزاوية فتنبو
 الجزء لا يقولون به بل بسائر الاشكال ايضا كما بان فلناهم مع ذلك لا ينكرون المرجع القائم الزاوية
 على ما نقل عنهم الشيخ في الشفاء وهذا المرجع ينقسم بقطع الى مثلثين فاعني الزاوية النوع الثاني
 ما يتعلق بتركب الجزء وهو انه لو وجد الجزء كان منها هيا ضرورية فيكون مثلكا لا كالمثلث
 يحيط به حلا وحده وفي بعض هذه الاشكال فيكون اما مضلعا لو كان المحيط به حلا وحدها اما كمره او شيئا
 بها اذا كان المحيط حلا وحدها وكل منهما مستلزم الانقسام اما المضلع قطع واما الكوة فلا بد ان يكون
 انضمام الكوة من تخطي فرع يكون كل منهما اقل من الكوة النوع السادس ما يتعلق بالظل وانقسامه
 انه لا شك ان كل جسم يصير ظله في وقت ما وج يكون بالضرورة نصف ظل نصف ظل الجسم
 طول الاجزاء وبن يكون له نصف هو ظل نصف ذلك الجسم فنصف الجسم ينقسم الجزء النوع السابع
 ما يتعلق بابطال الجزء في نفسه مع قطع النظر عن تركيب الجسم عنه وهو ان البدن شاهدة بان كل
 جزء من اجزاء الذات ما يلي منه الاخرى منها فغيره شيء يكون مشي بالضرورة ولو فرضنا لا بقا ما يلي منه لكان
 مما هي اطرافه القائمة به لا بالداخل منه لا نقول تغل الكلام الى تلك الاطراف مما يقوم وهو
 فبنه لا محالة الى انقسام الجزء وح فلا حاجة في نفى تركيب الجسم من الاجزاء الى برهان فعله الغرض من
 تكثير تلك الادلة انما هو تقديم مفاصله من شدة على هذا الرأي والزامه بها على طريق المجادلة وهم
 عن اكثر تلك المفاصل الملتصق والمكابرث وبنه ثبوت بعضها فيما التزموه ما اشار اليه المصنف بقوله
 وبن مهم تركيب الجسم من الاجزاء التي لا ينجز ما يشهد بالحسن كدبر من التملك بيان ذلك ان العوم
 الرغوم بان الجسم لو كان مركبا من الاجزاء التي لا ينجز فاذا فرضنا خطا خادجا من مركزه الى محيطها
 مركبا من الاجزاء التي لا ينجز على ما هو راكم فمقدار تلك التي اذا غرك الجزء لا بعد من هذا الخط هو
 الذي على المحيط جزء واحد من المسافة فالجزء الذي يليه من جانب المركز اما ان يتركب جزء من المسافة
 او اقل منه اقل مجال لا كذا ما ان يمكن فلو تركب اقل من الجزء لم انقسامه وان تركب جزءا فقلنا
 الكلام الى الجزء الثالث من الخط والرابع الى الجزء الذي يلي المركز فان تركب شئ منها اقل من جزءه لا
 وان تركب كل منها جزءا لم فساقتا تلك الى المركز ومركزه لمسافة الجزء الذي على المحيط وحركته

المصوب يخرج من اجل الوزن
 الضلع الاخر يبنى وهكذا الى
 ان يصل الى اسفل الضلع

المنصوب يخرج من اجل الوزن
 الضلع الاخر يبنى وهكذا الى
 ان يصل الى اسفل الضلع

المنصوب يخرج من اجل الوزن
 الضلع الاخر يبنى وهكذا الى
 ان يصل الى اسفل الضلع

المنصوب يخرج من اجل الوزن
 الضلع الاخر يبنى وهكذا الى
 ان يصل الى اسفل الضلع

المنصوب يخرج من اجل الوزن
 الضلع الاخر يبنى وهكذا الى
 ان يصل الى اسفل الضلع

المنصوب يخرج من اجل الوزن
 الضلع الاخر يبنى وهكذا الى
 ان يصل الى اسفل الضلع

المنصوب يخرج من اجل الوزن
 الضلع الاخر يبنى وهكذا الى
 ان يصل الى اسفل الضلع

فوزیہ الدین صاحبہ
محکم دلائل سے مزین و متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

وان سكن لزماننا كما عند وكذا سائر الاجزاء الى المركز ظاهر من مسافة الجزء المتشاكل للمركز فليعلم نقلنا
اجزاء الرمح على مثال ذلك المحيط ببعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من المركز الى
المحيط من جميع الجوانب وهم قد استروا ذلك قالوا لكل الفاعل المختار بل صواب بعضها ببعض بحجة لا يشر
الحسن بالمتفلك للطائفة الازمنة التي يقع التفلك فيها وان جسر ان ازمته المتصورة قد يكون الخش
بكثر من ازمته التفلك كما اذا كانت نسبة الدائيرة العظيمة الى الصغيرة كسبته لا تساو احد مثلا
فكيف يحسن بالصوف ولا يحسن بالتفلك ومن سكون المتحرك فيما اذا فرضنا قرصا سائرا كمنه في نصف
يوم حين من سائر الاضلاع سائر الشمس في هذا المدة ربع الدوة وقد قطع الشمس مسافة جزء اما ان
يقطع القرص من ارضه جزا او اقل او يسكن فعلى الاول يلزم تساوي الحركتين وعلى الثاني انقسام الجزء
على الثالث سكون المتحرك وهم قد اثاروه مع نكته بل الحسن اياه ومكابرة عدم الاحساس بالمتكون
للمسافة الازمنة هي هنا الحش كالا يخفى اما ما بين من ان عدم الاحساس بالمتكنا انما هو لكونها
عديته قد فوج بان العدديات محسوبة لا محسوبة بالعرض والاما بمنزلة الساكن عن المتحرك في الحش ومن انفا
الدائيرة حيث ان موهم اياه بانه على تقدير تركيب الدائيرة من الاجزاء فاما ان يتلوه طواهر تلك الدائيرة
كما يتلوه بواطنها فيكون مسافة طواهر الدائيرة من الاجزاء فاما ان يتلوه طواهر تلك الاجزاء كما يتلوه
بواطنها فيكون مسافة طواهر الدائيرة كسافة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائيرة دائرة اخرى كان حكمها
مثل حكمها فيكون باطن المحاطة كطاهر المحيط لتساويهما مع طاهرها في كل شئ باطن المحيط المتشاكل
لظاهرها هكذا يجعل الدوائر بعضها محيطا ببعض في ان يبلغ دائرة تساوي منطفة لظلك الا
فليعلم تساوي صغيرة جدا مع عظيمة لا عظم منها واما ان يتلوه طواهر تلك الاجزاء مع تلوه بواطنها
فليعلم الانقسام لان الجوانب المتلازمة قد يفرق هكذا اما ان يكون بازاء كل جزء من المحيطين من
المحيط فليعلم مساوئها او يكون بازاء بعض الاجزاء ازبد من جزء فليعلم انقسام الجزء الى اجزاء بل من انفا
الدائيرة بل انفا الاشكال المستطحة مطلقا كما قبل كبريان للتقرير في المضلعات ايضا كما لا يخفى كثرة
اضلاعه وعدم انفراج واباه بحيث لا يظهر عند الحسن واليسر بدائرة حقيقة وقد ثبت بان شرط
صدق الاحساس بغير ان يكون على قدر ممكن للقوة الحاسة ادراكه كما في الذوات المبتوتة والاشياء
الحقيقة ففعل المختار بغير كل واورد عليه ان الفرض ان كان اصغر من الجزء من انقسام الجزء لا فكيف
يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له واكبر لا يقيهم ان يمتدوا كون الجزء الواحد محسوسا لانا نقول ان
كون مجموع التفاريس محسوسا كجسم الاجزاء اما مثل ثمن الشئ في الشئ الزمهم وجو الدائيرة بانه اذا
فرغ الشكل المرغ مستديرا من سائر اجزاء وكان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا اطبق طرفا خط مستقيم
على نقطة تفرض سطاو على نقطة في المحيط في موضع كانا طول ثم اذا اطبق على الجزء المركز وعلى الجزء
الذي ينقص من المحيط كان اصغر امكان ان يتم فضوه بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا ينقص بل
يزيد عليه فهو ينقص عنه باقل من جزء وان كان لا يوصل بل يفي فرجة فليس يفي في الفرض هذا
الذي يري فاذا ذهب الانفراج الى غير المتهاية في الفرج انقسام بلا نهاية وهذا خلف على مذهبه وقد

[illegible]

بقا لا يثبت اذا فرضنا خطأ منبغها محذورا كما لم يكن من جهة اجزا مثلا وابتننا احد طرفيه وادونا
الطرف الاخر الى ان عاد الى موضعه لاول فلا تحته يحصل سطح مسنوحا ط بالخط المنسحب بحيث يكون
بشكل من اجزائه الى موضع الطرف الثابت على السواء على المتوازي لو كان هناك نفرين بمعنى كثر الاضلاع
والزوايا بل لم يكون بعض اجزاها اقرب الى موضع الطرف الثابت بعضها ابعد وهذا خلفا وبمعنى
كثره الخلل والفرج وهو باق واما بلبس الطرف اعني عند موافاة الخط المذكور من كل جميع اجزاها
وطولها ماسما عندهم واما ذكره شارب للمصادم من فرض حركة الخط المذكور على الوجه المذكور محض
توهم لا يتبادر لسان المفروض فضلا عن تخلفه ولو سلمنا فاما هو فغير ثابت. نعم ان لنا ادبر واما على
تقدير تركها من الاجزاء التي لا يتجزى وهو ممنوع فلا بد ان الى الخط لا يخفى كونه كجانب من جهة كيف
والعمل يحرم ما كان له نفس الا سرح فطع النظر عن كون الخط منبغا لاول هذا وما سرح
المنصف عن ارباب الحج والزام المقاسد اركان يثبت الا اجزائه من جهة ان اللفظة موجوده كما يشتمل
وجود الاطراف باق نفس كره حقيقته مما سطحا مسنوبا بحقيقة ما هما موجودان باعتبارهما ونماستها
يمكن بالضرورة فبالمراسم موجودا بالضرورة ان لا ينفى التماسا بعدم وهو غير متفق والافهم
خطا وسطح ولا ينظر على السطح المستوفى منبغهم ان كان خطا او سنوان كان سطحيا فلا يكون بغير كره حقيقة
كره حقيقته لا يستحال ان يوجد على محيطه باخله منبغهم وسطح سنو بالضرورة فهو نقطة وهي ان كان
جوهر ثقب الخط وان كان شرا فاما ان كان منبغا لم انشام اللفظة لان الحالة المنضم لا بد
ان يكون منبغا هو غير منبغ هو الخط والجواب ان الحالة المنضم من جهة هو منبغ مجازي يكون
منبغا واما الحالة المنضم من جهة هو منبغ من جهة اخرى كالشاهي والتماس فلا يجب انشا وحلو
اللفظة من هذا القبيل الى هذا الشار يفهم من اللفظة عن قيام بالمنضم باعتبار التماسي واما اكنى
بذكر الشاهي لان التماس ايضا باعتبار الشاهي كما لا يخفى ان الحركة موجودة لا محذور هذا يجب ان يكون
في المثال في الماخض لمصيرة ولا في المنفصل لا من يوجد بعد من لم يعد وان من غير منبغهم والافهم من
احد جهته على الاخر لكونها غير فار الذات فلم يكن فافهم من وجودها بناء هف منبغهم على المسانف
هو ط فالمانف من الحركة في الجربن وهو المظ والجواب من وجهين الاول ان الماخض والمنفصل معدا
مطلقا بل في الحال فلا يلزم من نفى وجود الحركة في الحال نفى وجودها مطلقا واليه اشار بقوله والحركة
لا وجود لها في الحال لما يلزم من نفىها مطلقا وهذا الجواب ظاهر في الابدناء على وجود الحركة بمقتضى
في الخارج والمشهور من هذا الحكم والظ من كلام الشيخ في الشفاء هو نفىها وبها يتحقق الامر في بحث
افشا الله العز في الوجه الثاني اما لان ان الحركة ان اردتم به الحركة بمعنى الوجه لقطع الله الى المنبغ على
المسانف فلا يلزم من وجودها وعدم انقسامها وجود لكتما الجرا الذي لا يتجزى في المسانف ويمكن حمل كلام
المض عليه بارادة ان الحركة التي اسند اليها انما المنبغ على المسانف لا وجود لها في الخارج فالوجود
لها في الحال لا يلزم من ذلك نفى الحركة مطلقا لكون الحركة بمعنى الوسط بغير المنبغ على المسانف موجودة
فكون في الكلام استخدام وعاء هذا يكون جوابا عن بغيره اضافة هذه الحجة وهو ان الحركة ان لم يوجد
لا ينفى لفظ الحركة من غير الراجح منه آخر

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠
 ٢٠١
 ٢٠٢
 ٢٠٣
 ٢٠٤
 ٢٠٥
 ٢٠٦
 ٢٠٧
 ٢٠٨
 ٢٠٩
 ٢١٠
 ٢١١
 ٢١٢
 ٢١٣
 ٢١٤
 ٢١٥
 ٢١٦
 ٢١٧
 ٢١٨
 ٢١٩
 ٢٢٠
 ٢٢١
 ٢٢٢
 ٢٢٣
 ٢٢٤
 ٢٢٥
 ٢٢٦
 ٢٢٧
 ٢٢٨
 ٢٢٩
 ٢٣٠
 ٢٣١
 ٢٣٢
 ٢٣٣
 ٢٣٤
 ٢٣٥
 ٢٣٦
 ٢٣٧
 ٢٣٨
 ٢٣٩
 ٢٤٠
 ٢٤١
 ٢٤٢
 ٢٤٣
 ٢٤٤
 ٢٤٥
 ٢٤٦
 ٢٤٧
 ٢٤٨
 ٢٤٩
 ٢٥٠
 ٢٥١
 ٢٥٢
 ٢٥٣
 ٢٥٤
 ٢٥٥
 ٢٥٦
 ٢٥٧
 ٢٥٨
 ٢٥٩
 ٢٦٠
 ٢٦١
 ٢٦٢
 ٢٦٣
 ٢٦٤
 ٢٦٥
 ٢٦٦
 ٢٦٧
 ٢٦٨
 ٢٦٩
 ٢٧٠
 ٢٧١
 ٢٧٢
 ٢٧٣
 ٢٧٤
 ٢٧٥
 ٢٧٦
 ٢٧٧
 ٢٧٨
 ٢٧٩
 ٢٨٠
 ٢٨١
 ٢٨٢
 ٢٨٣
 ٢٨٤
 ٢٨٥
 ٢٨٦
 ٢٨٧
 ٢٨٨
 ٢٨٩
 ٢٩٠
 ٢٩١
 ٢٩٢
 ٢٩٣
 ٢٩٤
 ٢٩٥
 ٢٩٦
 ٢٩٧
 ٢٩٨
 ٢٩٩
 ٣٠٠
 ٣٠١
 ٣٠٢
 ٣٠٣
 ٣٠٤
 ٣٠٥
 ٣٠٦
 ٣٠٧
 ٣٠٨
 ٣٠٩
 ٣١٠
 ٣١١
 ٣١٢
 ٣١٣
 ٣١٤
 ٣١٥
 ٣١٦
 ٣١٧
 ٣١٨
 ٣١٩
 ٣٢٠
 ٣٢١
 ٣٢٢
 ٣٢٣
 ٣٢٤
 ٣٢٥
 ٣٢٦
 ٣٢٧
 ٣٢٨
 ٣٢٩
 ٣٣٠
 ٣٣١
 ٣٣٢
 ٣٣٣
 ٣٣٤
 ٣٣٥
 ٣٣٦
 ٣٣٧
 ٣٣٨
 ٣٣٩
 ٣٤٠
 ٣٤١
 ٣٤٢
 ٣٤٣
 ٣٤٤
 ٣٤٥
 ٣٤٦
 ٣٤٧
 ٣٤٨
 ٣٤٩
 ٣٥٠
 ٣٥١
 ٣٥٢
 ٣٥٣
 ٣٥٤
 ٣٥٥
 ٣٥٦
 ٣٥٧
 ٣٥٨
 ٣٥٩
 ٣٦٠
 ٣٦١
 ٣٦٢
 ٣٦٣
 ٣٦٤
 ٣٦٥
 ٣٦٦
 ٣٦٧
 ٣٦٨
 ٣٦٩
 ٣٧٠
 ٣٧١
 ٣٧٢
 ٣٧٣
 ٣٧٤
 ٣٧٥
 ٣٧٦
 ٣٧٧
 ٣٧٨
 ٣٧٩
 ٣٨٠
 ٣٨١
 ٣٨٢
 ٣٨٣
 ٣٨٤
 ٣٨٥
 ٣٨٦
 ٣٨٧
 ٣٨٨
 ٣٨٩
 ٣٩٠
 ٣٩١
 ٣٩٢
 ٣٩٣
 ٣٩٤
 ٣٩٥
 ٣٩٦
 ٣٩٧
 ٣٩٨
 ٣٩٩
 ٤٠٠
 ٤٠١
 ٤٠٢
 ٤٠٣
 ٤٠٤
 ٤٠٥
 ٤٠٦
 ٤٠٧
 ٤٠٨
 ٤٠٩
 ٤١٠
 ٤١١
 ٤١٢
 ٤١٣
 ٤١٤
 ٤١٥
 ٤١٦
 ٤١٧
 ٤١٨
 ٤١٩
 ٤٢٠
 ٤٢١
 ٤٢٢
 ٤٢٣
 ٤٢٤
 ٤٢٥
 ٤٢٦
 ٤٢٧
 ٤٢٨
 ٤٢٩
 ٤٣٠
 ٤٣١
 ٤٣٢
 ٤٣٣
 ٤٣٤
 ٤٣٥
 ٤٣٦
 ٤٣٧
 ٤٣٨
 ٤٣٩
 ٤٤٠
 ٤٤١
 ٤٤٢
 ٤٤٣
 ٤٤٤
 ٤٤٥
 ٤٤٦
 ٤٤٧
 ٤٤٨
 ٤٤٩
 ٤٥٠
 ٤٥١
 ٤٥٢
 ٤٥٣
 ٤٥٤
 ٤٥٥
 ٤٥٦
 ٤٥٧
 ٤٥٨
 ٤٥٩
 ٤٦٠
 ٤٦١
 ٤٦٢
 ٤٦٣
 ٤٦٤
 ٤٦٥
 ٤٦٦
 ٤٦٧
 ٤٦٨
 ٤٦٩
 ٤٧٠
 ٤٧١

الثالثة

نسبة المشاهي لا يجوز هذا أصلا إلى المشاهي كنسبة المشاهي إلى غير المشاهي وهو محال فيجب أن يكون
كل جسم مشاهي لا جزاء وهذا معنى قوله ويقصر في التعليم إلى المشاهي قبل نسبة إلى الجسم فيقتصر
ونسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة حادثة فلا يجب لها أن تكون نسبة موضوعية من أن نسبة المقادير
إلى المقادير فلا يكون نسبة صفة لا يوجد مثلها بين الأعداد وهي التي بين مقدارين لا يوجد لها
عامة مشتركة فإذا انفصل الأول ثلاثة من الأول الباقي أقل من الأول الثاني وإذا انفصل الأول الثالث
من الأول الثاني الباقي أقل من الثاني وهكذا إلى غير انتهائها من المقادير قابل للانقسامات الغير المنتهية
فمنصور منه ذلك بخلاف الأعداد ضروريه أنها إلى الواحد فلما كنسبة المقادير إلى الواحد يجوز كونا
علاقة للنسبة لعدد نه إذا كانت المقادير منضمة وأما إذا كانت مؤلفة من الأجزاء فلا علاقة بينهما
إذا لم يحقق مقدار حقيقة بل يكون مقدار مؤلفا من الأجزاء فيكون عددا لا محالة لا شئ له على
واحد بعده كالعدد بل لا فرق وهو الجزء الواحد من الأجزاء فيكون بقضائها
بنقص الجسم لا محالة لا فرق لنا عن ذلك فرضنا كون المقادير مقدار حقيقة بقولنا بل لا فرق
في الشكل الخامس من المقالة العاشرة من كتاب الأصول أن نسبة مقدار إلى مقدار قد يكون نسبة
عددا إلى عدد وذلك إذا كان المقادير من مشاركين والشارك في المقادير هو أن يكون لها مقدار
واحد بقوله ما فعل بقدر تركب المقادير من أجزاء لا يتجزأ يكون كل مقدار من مشاركين لأن الجزء
الواحد بقوله لا محالة سواء كان له مقدار في نفسه ولم يكن مشاركا من الأجزاء فلا بد أن يكون له مقدار
وبقضائها لا يتقصص ويكون نسبة الجزء إلى نسبة عددية لا صفة لا يوجد إلا في المقادير فيظهر من
هذا على ما قال المحقق لذلك أنه لو كان المقدار مركبا من الأجزاء إلى لا يتجزأ لم يحقق النسبة الصم
فحقق النسبة الصم بين المقادير دليل آخر على عدم تركبها من الأجزاء إلى لا يتجزأ وبذلك يتضح
لحقق السبرج البطي لأن السبرج إذا قطع جزأه البطي أيضا جزأه الأقل من الجزء وهو ليس بملك بجزء
الستكان كما يقول به القابل بينها هي الأجزاء فظهر اختصاص هذا الوجه بإبطال مذهب المشاهي
عدم جواز نه فيما إذا كانت الأجزاء مشاهية كما نوهه الشارع القوي شي فليز أن لا يلحقه بالواحد بل هو
أن لا يقطع المسافة المشاهية زمان مشاهي إذا لم يكن قطعها إلا بعد قطع نفسها ولا قطع نفسها
الإ بعد قطع نصف نفسها وهكذا إلى لا ينهاه لمر فاشنع قطعها إلى زمان غير مشاهي وقد ورد
هذه من الوجهين على مذهب الحكماء من القول بقول الجسم لا انقسام الجسم المشاهي بالقوة أيضا
ولما فرغ من إيراد الإلزام على النظام أشار إلى دفع ما يقتضيه عنها وهو الزام الداخل في دفع برهان
الناسب مع كون نسبة الجسم إلى الجسم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء لمكان ما دخل الأجزاء بعضها في بعض
الزمام الطفرة لدفع الأجزاء الأخرى وهي اللغة الوشيه يقال طفره بطفره والمراد هنا أنفعال
المخرج من جزء من المسافة إلى جزء آخر منها من غير أن يجازي جزءا ما يليها وقد يعجز عنها بتركها إذا لم
فاشار إلى دفعها بقوله والعزوة فضت بطلان الطفرة والداخل على سبيل نشر ألف من غير
كما اعترض على الداخل على دفع برهان الناسب على الطفرة على دفع الأجزاء الأخرى في شرح العلامة

[illegible]

البحر في روضه

من الجانب الاخر تكون من الزاوية
فهي انما يكون كذلك
ان يتبين

العمل لمنهرا لعدد سوا كانت من الزاوية او من اضرة مفاد جميعها غير مناه لان المشاهدة اذا عثر
من الجانب الاخر بعد وحي بصيرتها من جهة لا عثر من هذا الفيل بالمال من هذا النظام هو انما
من بيان مناع خروج جميع الانفسا ما لا يعبر لمنهرا في الفعل ثم انه قد نقلنا النظام اسند
على محقق الطوق بما هو في حد ذاته لا لولا ولا يحتمل معطو فانه انما يلزم ذلك لو كانت حركة ككلا
والدو منسما بين في السعة والبطو والمبر كذلك فان حركة الدلو لم تضع حركة الكلا في حال
انما يحتمل بعد بنا وجدي لو تدعى هذا في المص من الاذن من الامر من الذين بنوقف عليها عينو
منه الجسم اعني في الحركة الذي لا يحتمل وباطاله بطل من جهة جهنم والمتكلمين والنظام وثبتان كل ما هو
محتمل بالان من هو قابل للضمة والجرى لا عثر ولو واما اراد بيان الامر الثاني منها وهو ان كلما يقبل في
هو قابل للضمة لانفكا كنه في الاشارة وان منعت حصول الانفكاك لما عثر خارجي لبطل من هذا النسبة
الى ان يفرط في فقال والضمة بانواعها اشارة الى ان الضمة الى الاجزاء المتباعدة بالوضع على انواع
بيان ذلك ان الانقسام والانفكاك اما محجب الخارج ولما محجب الدفن والضمة الخارجية اما محجب
يؤدي الى انما لا يفرط في الضمة با ختلاف عن غير فادى كما توافر في الساحة في الجمل لا يكون الضمة
الذي منة اعني ما لا يكون هناك انقسما محجب الخارج بل يكون محجب الدفن من انقسما فانه ما ان يكون
بسيط محمل الدفن على ذلك الفرض وهي الضمة اختلف عن ضمة غير فادى كما ستبين او محاذ بان
واما ان لا يكون بسيط محمل فاما محجب في غير الاجزاء بان يشتر الدفن اليها بهذا وذلك هي الضمة الوهية
او لا يتبين بل بان يفر من الدفن ان في المنسوبة قد نشي من غير ان يشتر اليها بهذا وذلك هي
الضمة الفرضية وهذا معنى فوطهم ان الضمة الوهية ما يكون بحسب التوفيق من بنا والفرضية ما يكون بحسب
دفع العمل كلما وكثيرا ما بطلان بمعنى فادى قد توفهم ان الضمة با ختلاف عن غير من طاعا من الضمة

الانفكاك كنه مسندا بان محمل البياض معابر محل السواد وانما ضمة غير فادى انما هو ان ختلاف الضمة
المادى لا يوجب انفكاك في الخارج انما وجب انقسما لا في معنى معابر خارجية لكن ذلك لا عثر من الانفكاك
واختلاف الفرضية غير فادى انما الاصناف لا يوجب انقسما لا في معنى وهذا التوفهم لعله انما
نشاء النظر في كلام الشيخ حيث قال ان ختلاف الاعراض يوجب انقسما لا بالافعال حيث ذكر الضمة بان
الافعال في الاشارات في مقابل الضمة الوهية والفرضية وشي من ذلك لا بدل على ما ذكره فان لا
في الخارج اتم من الانفكاك قال المص في شرح الاشارات لا انفكاك اما ان يكون مؤدبا الى الاشارة الى
يكون والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالانك في القطع مثال الثاني ما باختلاف
عرضين فادى ومثال الثالث ما بالوهم انتهى ولا يخفى ان المراد بالوهم ما يشتمل الفرضية والوهية ثم
اهم فتموا الضمة الانفكاك كنه الى ما يكون بالافادة وسهوه كسر ونشتمل الحرف ابق بحسب الختلاف

الاصطلاح بالجملة فالاصطلاح الاول للضمة هو اشتغال عليه كلام شيخ الاشارة الى المفعول انفسا
اعني الانفكاك وما باختلاف عرضين فادى وما بحسب الوهم بالمعنى الا تم وذا بشرط ليس يقول
لك الانقسام الصغار لجميع انواع الضمة ما عدا الانفكاك لكن لا شاة في ان لان انواعها باسرها
التي هي باسرها

من الجانب الاخر تكون من الزاوية
فهي انما يكون كذلك
ان يتبين
من الجانب الاخر بعد وحي بصيرتها من جهة لا عثر من هذا الفيل بالمال من هذا النظام هو انما
من بيان مناع خروج جميع الانفسا ما لا يعبر لمنهرا في الفعل ثم انه قد نقلنا النظام اسند
على محقق الطوق بما هو في حد ذاته لا لولا ولا يحتمل معطو فانه انما يلزم ذلك لو كانت حركة ككلا
والدو منسما بين في السعة والبطو والمبر كذلك فان حركة الدلو لم تضع حركة الكلا في حال
انما يحتمل بعد بنا وجدي لو تدعى هذا في المص من الاذن من الامر من الذين بنوقف عليها عينو
منه الجسم اعني في الحركة الذي لا يحتمل وباطاله بطل من جهة جهنم والمتكلمين والنظام وثبتان كل ما هو
محتمل بالان من هو قابل للضمة والجرى لا عثر ولو واما اراد بيان الامر الثاني منها وهو ان كلما يقبل في
هو قابل للضمة لانفكا كنه في الاشارة وان منعت حصول الانفكاك لما عثر خارجي لبطل من هذا النسبة
الى ان يفرط في فقال والضمة بانواعها اشارة الى ان الضمة الى الاجزاء المتباعدة بالوضع على انواع
بيان ذلك ان الانقسام والانفكاك اما محجب الخارج ولما محجب الدفن والضمة الخارجية اما محجب
يؤدي الى انما لا يفرط في الضمة با ختلاف عن غير فادى كما توافر في الساحة في الجمل لا يكون الضمة
الذي منة اعني ما لا يكون هناك انقسما محجب الخارج بل يكون محجب الدفن من انقسما فانه ما ان يكون
بسيط محمل الدفن على ذلك الفرض وهي الضمة اختلف عن ضمة غير فادى كما ستبين او محاذ بان
واما ان لا يكون بسيط محمل فاما محجب في غير الاجزاء بان يشتر الدفن اليها بهذا وذلك هي الضمة الوهية
او لا يتبين بل بان يفر من الدفن ان في المنسوبة قد نشي من غير ان يشتر اليها بهذا وذلك هي
الضمة الفرضية وهذا معنى فوطهم ان الضمة الوهية ما يكون بحسب التوفيق من بنا والفرضية ما يكون بحسب
دفع العمل كلما وكثيرا ما بطلان بمعنى فادى قد توفهم ان الضمة با ختلاف عن غير من طاعا من الضمة
الانفكاك كنه مسندا بان محمل البياض معابر محل السواد وانما ضمة غير فادى انما هو ان ختلاف الضمة
المادى لا يوجب انفكاك في الخارج انما وجب انقسما لا في معنى معابر خارجية لكن ذلك لا عثر من الانفكاك
واختلاف الفرضية غير فادى انما الاصناف لا يوجب انقسما لا في معنى وهذا التوفهم لعله انما
نشاء النظر في كلام الشيخ حيث قال ان ختلاف الاعراض يوجب انقسما لا بالافعال حيث ذكر الضمة بان
الافعال في الاشارات في مقابل الضمة الوهية والفرضية وشي من ذلك لا بدل على ما ذكره فان لا
في الخارج اتم من الانفكاك قال المص في شرح الاشارات لا انفكاك اما ان يكون مؤدبا الى الاشارة الى
يكون والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالانك في القطع مثال الثاني ما باختلاف
عرضين فادى ومثال الثالث ما بالوهم انتهى ولا يخفى ان المراد بالوهم ما يشتمل الفرضية والوهية ثم
اهم فتموا الضمة الانفكاك كنه الى ما يكون بالافادة وسهوه كسر ونشتمل الحرف ابق بحسب الختلاف
الاصطلاح بالجملة فالاصطلاح الاول للضمة هو اشتغال عليه كلام شيخ الاشارة الى المفعول انفسا
اعني الانفكاك وما باختلاف عرضين فادى وما بحسب الوهم بالمعنى الا تم وذا بشرط ليس يقول
لك الانقسام الصغار لجميع انواع الضمة ما عدا الانفكاك لكن لا شاة في ان لان انواعها باسرها
التي هي باسرها

من الجانب الاخر بعد وحي بصيرتها من جهة لا عثر من هذا الفيل بالمال من هذا النظام هو انما

فقد في المتعوم اثبتت بناوى طبع كل واحد من طبعات المجموع وكذا طبعات الجز الخارج الموافق
للجو في الهيئة المنفك عنه في الوجود وذلك اعني بناوى طبع الكل بوجوبه على الجز بين المنفك
في المتعوم ما يجوز على الجز بين المنفك اعني المتعوم الخارج الموافق من الانفكاك السامع للوحدة الا
جوازنا بنا وان منع ذلك الانفكاك بسبب عارض خارج عن الذات كالصغر والصلابة وغير ذلك
وهذا معنى قوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذي لا يجوز ان يمتنع الوهم من كون
لجواز الصفة الانفكاكية وهي هنا شبهة مستعجبة معروفة بشبهة الفطري والطارى وهي ان الانفكاك
الواقع بين الكل والجز الخارج الموافق انفكاك بحسب العطف وما يفرق بين جزى المتعوم انفكاك
طارى بعد ما كانا متصلين في بدو العطف ولا يلبس من وقوع الانفكاك بين فردين من افراد طبيعته
واحدة في ابتداء العطف جواز طرانا الانفكاك علمنا بعد ما خلفنا متصلين نعم يلزم جواز ان خلفنا
ابتداء متفكك فهو لا يسلز جواز طرانا الانفكاك علمنا بعد ما خلفنا بعض الاعاظم عن هذه الشبهة
بان الصفة المقدرة مطلقا هو محمول وجود واحد الى وجود من كون الوحدة ايضا لانه متما
للوحد الشخصة فكما ان طبيعته الشئ الواحد في العطف الثانية عن ان يوارد عليه الوحدة والثقة
المفرد بان مع بقا الوجود الشخصة كماله بالبدية فلك ثانيا في العطف الاولى عن ان يرد بين ان يبدل
الوجود الواحد والوجود المتعدد فان البدية لا يفرق في استعماله لواردا الوجود بين على الشئ واحد
بين الموارد لا ابتداء الموارد الطارى فلو لم يجر هذا يجب ان لا يجوز ذلك بالبدية شبهة اخرى
كون قبول الصفة الوهمية ملزوما لقبول الصفة الانفكاكية منقوضا بالزمان فانه عندهم مقدار
متصل قابل للانقسام الوهمي وهذا الخارج والجواب ان الزمان من حيث طبيعته المقدرة لا ياتي
قبول الصفة الانفكاكية بل باؤه عنه انما هو من جهة خصوصية ذاته ومن جهة امتناع طبعها العد
عليه على ما زعموا والحاصل ان المانع عن الانفكاك في الزمان من خارج عن الطبيعة المقدرة المطلقة
وهو خصوصية ذات الزمان فامتناع الانفكاك هنا ليس لذات المقدار فلا بنا في الامكان الذاتية
وابقى من جهة وجوب اتصال الحركة المهيمنة على الدوام والاستمرار فان قلت هم صرحوا بان وجوب
اتصال الحركة انما هو لكونها محلا للزمان وحافظه فكيف يجعل وجوب اتصال الزمان لاحل
عزله في نفس الامر كيف وجوب اتصال الحركة لكونها موضوعا للزمان يجب ان يكون منفذا وجوب
اتصال الزمان بالطبع فكيف يمكن ان يكون معلولا له ومناخرا عنه بل وجوب اتصال الحركة انما هو
من قبل النفس التي تغلفه بتدبير جرم حاملها هذا فان قبل لعل تلك الاجسام الصغار مفتحة القديا
فاليلزم من قبول بعضها الانفكاك قبول جميعها ولو يبنى على قولهم بطرس توافقها بالطبع على ما
في المقصد الاول كان جلا غير مفيد في بناء تحقيق هيئة الجسم فلنا قد ثبت في موضع ان طبيعته المتما
الجوهرية طبيعة واحدة محصلة فوجبه فيكون منقضا لها واحدا في جميع الافراد بحسب تلك الطبيعة
الواحدة وان اختلفت بسبب العوارض الخارجية قال الشيخ في الشفا الجسمية المشتركة بين الاجسام ما بها
طبيعه فوجبه لان جسمه اذا اختلف جسمه اخرى كان ذلك لاختلاف لاجل ان احدها مادة وذلك

فقد في المتعوم اثبتت بناوى طبع كل واحد من طبعات المجموع وكذا طبعات الجز الخارج الموافق
للجو في الهيئة المنفك عنه في الوجود وذلك اعني بناوى طبع الكل بوجوبه على الجز بين المنفك
في المتعوم ما يجوز على الجز بين المنفك اعني المتعوم الخارج الموافق من الانفكاك السامع للوحدة الا
جوازنا بنا وان منع ذلك الانفكاك بسبب عارض خارج عن الذات كالصغر والصلابة وغير ذلك
وهذا معنى قوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذي لا يجوز ان يمتنع الوهم من كون
لجواز الصفة الانفكاكية وهي هنا شبهة مستعجبة معروفة بشبهة الفطري والطارى وهي ان الانفكاك
الواقع بين الكل والجز الخارج الموافق انفكاك بحسب العطف وما يفرق بين جزى المتعوم انفكاك
طارى بعد ما كانا متصلين في بدو العطف ولا يلبس من وقوع الانفكاك بين فردين من افراد طبيعته
واحدة في ابتداء العطف جواز طرانا الانفكاك علمنا بعد ما خلفنا متصلين نعم يلزم جواز ان خلفنا
ابتداء متفكك فهو لا يسلز جواز طرانا الانفكاك علمنا بعد ما خلفنا بعض الاعاظم عن هذه الشبهة
بان الصفة المقدرة مطلقا هو محمول وجود واحد الى وجود من كون الوحدة ايضا لانه متما
للوحد الشخصة فكما ان طبيعته الشئ الواحد في العطف الثانية عن ان يوارد عليه الوحدة والثقة
المفرد بان مع بقا الوجود الشخصة كماله بالبدية فلك ثانيا في العطف الاولى عن ان يرد بين ان يبدل
الوجود الواحد والوجود المتعدد فان البدية لا يفرق في استعماله لواردا الوجود بين على الشئ واحد
بين الموارد لا ابتداء الموارد الطارى فلو لم يجر هذا يجب ان لا يجوز ذلك بالبدية شبهة اخرى
كون قبول الصفة الوهمية ملزوما لقبول الصفة الانفكاكية منقوضا بالزمان فانه عندهم مقدار
متصل قابل للانقسام الوهمي وهذا الخارج والجواب ان الزمان من حيث طبيعته المقدرة لا ياتي
قبول الصفة الانفكاكية بل باؤه عنه انما هو من جهة خصوصية ذاته ومن جهة امتناع طبعها العد
عليه على ما زعموا والحاصل ان المانع عن الانفكاك في الزمان من خارج عن الطبيعة المقدرة المطلقة
وهو خصوصية ذات الزمان فامتناع الانفكاك هنا ليس لذات المقدار فلا بنا في الامكان الذاتية
وابقى من جهة وجوب اتصال الحركة المهيمنة على الدوام والاستمرار فان قلت هم صرحوا بان وجوب
اتصال الحركة انما هو لكونها محلا للزمان وحافظه فكيف يجعل وجوب اتصال الزمان لاحل
عزله في نفس الامر كيف وجوب اتصال الحركة لكونها موضوعا للزمان يجب ان يكون منفذا وجوب
اتصال الزمان بالطبع فكيف يمكن ان يكون معلولا له ومناخرا عنه بل وجوب اتصال الحركة انما هو
من قبل النفس التي تغلفه بتدبير جرم حاملها هذا فان قبل لعل تلك الاجسام الصغار مفتحة القديا
فاليلزم من قبول بعضها الانفكاك قبول جميعها ولو يبنى على قولهم بطرس توافقها بالطبع على ما
في المقصد الاول كان جلا غير مفيد في بناء تحقيق هيئة الجسم فلنا قد ثبت في موضع ان طبيعته المتما
الجوهرية طبيعة واحدة محصلة فوجبه فيكون منقضا لها واحدا في جميع الافراد بحسب تلك الطبيعة
الواحدة وان اختلفت بسبب العوارض الخارجية قال الشيخ في الشفا الجسمية المشتركة بين الاجسام ما بها
طبيعه فوجبه لان جسمه اذا اختلف جسمه اخرى كان ذلك لاختلاف لاجل ان احدها مادة وذلك

وجوب اتصال الحركة قلت
وجوب اتصال الزمان انما
يجعل دليلا على وجوب
اتصال الحركة مع

بآدمه وان احدها طاب طبيعته فلكية والاخرى طاب طبيعته عنصرية الى غير ذلك وهذه كلها امور
 خارجة عن طبيعة الجسم فان الجسم من امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجودا في انفسا
 هذه الطبيعة في الخارج الى تلك الطبيعة فالاختلاف بين الجسمين انما هو بامور خارجة عنها سفا
 اليها بحسب الخارج بخلاف المبدأ مثلا فانه ليس شيئا محصلا في نفسه فانه يتفرع بكونه خطا او سطحا
 او ليس المبدأ اربعة موجوده والخطية والسطحية موجودا في انفسها في الخارج بل الخطية نفسها طاب
 المبدأ في الجوهر لانه طاب المبدأ المطلق لا يوجد في نفسه بل انه محصل بفصول متوعدة لا يوجد فانا
 مفردة انتهى ومنع الحسنا التخالفا بينهما لان لا يوجد بين الجسمين تلك الامور الخارجة عنها
 المتخالفات اليها بحسب الخارج يجوز ان يكون جسمنا لفلان منقسم في الخارج الى الطبيعة الفلكية
 مخالفة في الحقيقة لجسمنا العناصر المنقسمة في الخارج الى الطبيعة العنصرية ويكون مطابقا لجسمنا
 عرضا عاما او طبيعته جسمنا مشتركة بين الجسمين المتخالفة الخفا بكونه كاورده المحقق لشرط عليه
 مدفوع بالناظر المتعارف فليطبل مذهب جمهور المنكسرين بالنظام وتبين ان الجسم المحسوس
 المشاهدا عن هذا المنجز بالذات بطور بل العرض العنصري عن المعتبر والافزون بذلك عند
 الاستاء عن الجسم هو الجوهر المنقسم مطلقا فكل ما يتركبه جسم عندهم جران وعند جمهور المذهب
 ثمانية اجزاء فانه قالوا اذا ما الف خطان حصل سطح وانما الف سطحان حصل جسم منهم من قال اذا
 وضع خط على خطين متالفتين في جهة اخرى حصل جسم من ستة اجزاء وقال بعضهم بمجسولة من اربعة اجزاء
 هنا الف في الجهات الثلاثة عن الحكماء بالجوهه القابل للابعاد الثلاثة وارادوا بما يمكن ان يفرض
 فيه خطوط ثلثة متقاطعة على دوائر فاقول ان المحتتم في شرح الاشارات هو الجوهر الذي يمكن منه
 فرض الابعاد الثلاثة اعني الطولان يفرض من لم يقل ان يوجد ان تلك الابعاد ليس بحسب بكون
 موجودة فيه كافي الكرة والاسطوانة وان وجد فيه كافي المربع وليس للجسم الجسمية بحسب تلك الابعاد
 الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه ابعادا معينة محدودة الى غايات
 واطراف معينة والجسمية ليست باعينا لتلك الابعاد والمعتبر المفروض فيه بالفعل فيما نزل و
 تبدل وبقى الجسمية الطبيعية بعينها انما الجسمية وصورها هي الانصال المحتتم لفرض ابعاد مطلقة
 لا يثبت اصلا وان تبدل الابعاد المعتبر هي الانصال المحتتم لفرض ابعاد مطلقة واهل وعسا
 الامكان لان مناط الجسمية ليس فرض ابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام عن الجسمية بان لا يفرض
 فيه الابعاد بالفعل بل مجردا كان الفرض ان لم يفرض فيه اصلا انتهى فتبدل برتبته تلك انما المراد
 من الامكان ههنا هو الامكان في نفس الامر من الفرض هو الجوهر العنصري فلا يرد ان تبدل الفرض
 عنه ههنا مع تبدل الامكان لانه يدخل في ما قصدا لغيره من الجوهر المجردة لان فرض الابعاد الثلاثة
 ههنا يمكن وان كان المفروض انما هو هذا الشارح الواسع في التحقيق انما لغيره المذكور حله
 عند الحكماء كما صرح به المصنف في شرح الاشارات حيث قال فلان بعض افاضل الشارح حله المذكور
 اما اولها ان الجوهر ليس جسما لما تحته واحال بانه على سائر كنهه واما ثانيا فبان انما يثبت الابعاد ليست

في قوله وان احدها طاب طبيعته فلكية والاخرى طاب طبيعته عنصرية الى غير ذلك
 هذه كلها امور خارجة عن طبيعة الجسم فان الجسم من امر موجود في الخارج والطبيعة
 الفلكية مثلا موجودا في انفسا هذه الطبيعة في الخارج الى تلك الطبيعة فالاختلاف بين
 الجسمين انما هو بامور خارجة عنها سفا اليها بحسب الخارج بخلاف المبدأ مثلا فانه ليس
 شيئا محصلا في نفسه فانه يتفرع بكونه خطا او سطحا او ليس المبدأ اربعة موجوده
 والخطية والسطحية موجودا في انفسها في الخارج بل الخطية نفسها طاب المبدأ في الجوهر
 لانه طاب المبدأ المطلق لا يوجد في نفسه بل انه محصل بفصول متوعدة لا يوجد فانا
 مفردة انتهى ومنع الحسنا التخالفا بينهما لان لا يوجد بين الجسمين تلك الامور الخارجة
 عنها المتخالفات اليها بحسب الخارج يجوز ان يكون جسمنا لفلان منقسم في الخارج الى
 الطبيعة الفلكية مخالفة في الحقيقة لجسمنا العناصر المنقسمة في الخارج الى الطبيعة
 العنصرية ويكون مطابقا لجسمنا عرضا عاما او طبيعته جسمنا مشتركة بين الجسمين
 المتخالفة الخفا بكونه كاورده المحقق لشرط عليه مدفوع بالناظر المتعارف فليطبل
 مذهب جمهور المنكسرين بالنظام وتبين ان الجسم المحسوس المشاهدا عن هذا المنجز
 بالذات بطور بل العرض العنصري عن المعتبر والافزون بذلك عند الاستاء عن الجسم
 هو الجوهر المنقسم مطلقا فكل ما يتركبه جسم عندهم جران وعند جمهور المذهب ثمانية
 اجزاء فانه قالوا اذا ما الف خطان حصل سطح وانما الف سطحان حصل جسم منهم من قال اذا
 وضع خط على خطين متالفتين في جهة اخرى حصل جسم من ستة اجزاء وقال بعضهم
 بمجسولة من اربعة اجزاء هنا الف في الجهات الثلاثة عن الحكماء بالجوهه القابل
 للابعاد الثلاثة وارادوا بما يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على دوائر
 فاقول ان المحتتم في شرح الاشارات هو الجوهر الذي يمكن منه فرض الابعاد الثلاثة
 اعني الطولان يفرض من لم يقل ان يوجد ان تلك الابعاد ليس بحسب بكون موجودة فيه
 كافي الكرة والاسطوانة وان وجد فيه كافي المربع وليس للجسم الجسمية بحسب تلك
 الابعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه ابعادا معينة
 محدودة الى غايات واطراف معينة والجسمية ليست باعينا لتلك الابعاد والمعتبر
 المفروض فيه بالفعل فيما نزل و تبدل وبقى الجسمية الطبيعية بعينها انما الجسمية
 وصورها هي الانصال المحتتم لفرض ابعاد مطلقة لا يثبت اصلا وان تبدل الابعاد
 المعتبر هي الانصال المحتتم لفرض ابعاد مطلقة واهل وعسا الامكان لان مناط
 الجسمية ليس فرض ابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام عن الجسمية بان لا يفرض فيه
 الابعاد بالفعل بل مجردا كان الفرض ان لم يفرض فيه اصلا انتهى فتبدل برتبته تلك انما
 المراد من الامكان ههنا هو الامكان في نفس الامر من الفرض هو الجوهر العنصري فلا يرد
 ان تبدل الفرض عنه ههنا مع تبدل الامكان لانه يدخل في ما قصدا لغيره من الجوهر
 المجردة لان فرض الابعاد الثلاثة ههنا يمكن وان كان المفروض انما هو هذا
 الشارح الواسع في التحقيق انما لغيره المذكور حله عند الحكماء كما صرح به المصنف
 في شرح الاشارات حيث قال فلان بعض افاضل الشارح حله المذكور اما اولها ان الجوهر
 ليس جسما لما تحته واحال بانه على سائر كنهه واما ثانيا فبان انما يثبت الابعاد ليست

في قوله وان احدها طاب طبيعته فلكية والاخرى طاب طبيعته عنصرية الى غير ذلك
 هذه كلها امور خارجة عن طبيعة الجسم فان الجسم من امر موجود في الخارج والطبيعة
 الفلكية مثلا موجودا في انفسا هذه الطبيعة في الخارج الى تلك الطبيعة فالاختلاف بين
 الجسمين انما هو بامور خارجة عنها سفا اليها بحسب الخارج بخلاف المبدأ مثلا فانه ليس
 شيئا محصلا في نفسه فانه يتفرع بكونه خطا او سطحا او ليس المبدأ اربعة موجوده
 والخطية والسطحية موجودا في انفسها في الخارج بل الخطية نفسها طاب المبدأ في الجوهر
 لانه طاب المبدأ المطلق لا يوجد في نفسه بل انه محصل بفصول متوعدة لا يوجد فانا
 مفردة انتهى ومنع الحسنا التخالفا بينهما لان لا يوجد بين الجسمين تلك الامور الخارجة
 عنها المتخالفات اليها بحسب الخارج يجوز ان يكون جسمنا لفلان منقسم في الخارج الى
 الطبيعة الفلكية مخالفة في الحقيقة لجسمنا العناصر المنقسمة في الخارج الى الطبيعة
 العنصرية ويكون مطابقا لجسمنا عرضا عاما او طبيعته جسمنا مشتركة بين الجسمين
 المتخالفة الخفا بكونه كاورده المحقق لشرط عليه مدفوع بالناظر المتعارف فليطبل
 مذهب جمهور المنكسرين بالنظام وتبين ان الجسم المحسوس المشاهدا عن هذا المنجز
 بالذات بطور بل العرض العنصري عن المعتبر والافزون بذلك عند الاستاء عن الجسم
 هو الجوهر المنقسم مطلقا فكل ما يتركبه جسم عندهم جران وعند جمهور المذهب ثمانية
 اجزاء فانه قالوا اذا ما الف خطان حصل سطح وانما الف سطحان حصل جسم منهم من قال اذا
 وضع خط على خطين متالفتين في جهة اخرى حصل جسم من ستة اجزاء وقال بعضهم
 بمجسولة من اربعة اجزاء هنا الف في الجهات الثلاثة عن الحكماء بالجوهه القابل
 للابعاد الثلاثة وارادوا بما يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على دوائر
 فاقول ان المحتتم في شرح الاشارات هو الجوهر الذي يمكن منه فرض الابعاد الثلاثة
 اعني الطولان يفرض من لم يقل ان يوجد ان تلك الابعاد ليس بحسب بكون موجودة فيه
 كافي الكرة والاسطوانة وان وجد فيه كافي المربع وليس للجسم الجسمية بحسب تلك
 الابعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه ابعادا معينة
 محدودة الى غايات واطراف معينة والجسمية ليست باعينا لتلك الابعاد والمعتبر
 المفروض فيه بالفعل فيما نزل و تبدل وبقى الجسمية الطبيعية بعينها انما الجسمية
 وصورها هي الانصال المحتتم لفرض ابعاد مطلقة لا يثبت اصلا وان تبدل الابعاد
 المعتبر هي الانصال المحتتم لفرض ابعاد مطلقة واهل وعسا الامكان لان مناط
 الجسمية ليس فرض ابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام عن الجسمية بان لا يفرض فيه
 الابعاد بالفعل بل مجردا كان الفرض ان لم يفرض فيه اصلا انتهى فتبدل برتبته تلك انما
 المراد من الامكان ههنا هو الامكان في نفس الامر من الفرض هو الجوهر العنصري فلا يرد
 ان تبدل الفرض عنه ههنا مع تبدل الامكان لانه يدخل في ما قصدا لغيره من الجوهر
 المجردة لان فرض الابعاد الثلاثة ههنا يمكن وان كان المفروض انما هو هذا
 الشارح الواسع في التحقيق انما لغيره المذكور حله عند الحكماء كما صرح به المصنف
 في شرح الاشارات حيث قال فلان بعض افاضل الشارح حله المذكور اما اولها ان الجوهر
 ليس جسما لما تحته واحال بانه على سائر كنهه واما ثانيا فبان انما يثبت الابعاد ليست

ما بناه بل بنهني لا محالة لا يقبل الا تفككا اصلا مع كونه قابلا لفرض شيء ودون شيء وذلك
كثرتها في الصغرى لا يشك في كونها وسعة قبول فعلية لا تفككا لكون غائبة الصغرى فافترض في ذلك
فلا بناه في قوله الذاتي لا تفككا وابقه لو خرج جميع الانقسامات الى الفعل لزم التمسك لكونها الا
منهنية وابقه بلزم في الكثرة بلا واحد كما مر وهو محال بالظن واما ما قبل من انه لو جعلت تلك
الانقسامات الغير المتساوية الى الفعل ثم فرض تركب تلك الانقسام التي لا بناه في لزم كونها مركبة
منها غير متساوية المقدار فبقية ما مر من ان تلك الانقسام لكونها متساوية لا يسئل عن عدم تساوي
مقدارها المتوالت منها بل لا بد من مقداره على ما كان قبل التخليل الى تلك الانقسام واما ان مع ذلك
قابل لفرض شيء دون شيء فلتا بلزم وجود الجزء الذي لا ينقسم من قبل مذهب الشهرستاني
الكتاب الملل والحق من ان الجسم منقول في ذاته لكنه بنهني في الانقسام الى احد لا يقبل الانقسام
بعده اصلا فان قلت يجوز ان ينهني القسم الخارجيه وبقي القسم الوهني ثم بنهني الوهني و
يبقى الفرضية العقلية ثم بنهني هي ايضا فلا يلزم الا وجود الجزء في العقل في الخارج ولا في الوهم
وهو غير مستلزم كيف لو لم يكن وجوده في الوهم شيئا ولا في العقل كليا لا يمنع الحكم عليه انما
فلما الوجود العقلي الذي يوقف عليه الحكم انما هو الصورة لا ان يحكم على موجود خارجي بان
فيه شيئا بحسب الخارج غير منقسم بحسب العقل والذات من انهما القسم الفرضية انما هو هذا الادراك
فليست فان قلت جميع الانقسامات الممكنة الخارج من القوة الى الفعل لا تجلوس ان يكون متساوية
اي غير متساوية على الاول بلزم ووقوف القسم عند الانتهاء الى الجزء المتساوي الاخر وهو خلاف ما قرره من انه
يقبل الانقسام لا الى النهاية وعلى الثاني بلزم ما ذكر من ان الحال قلت تلك الانقسام ليست متساوية
ولا غير متساوية بالنسبة الى العدد ما لم يضر معدونه للعدا ما لم يعبر عن وضع القسم لها والا
لما افترض لها القسم بالفعل ما في الخارج او في الذهن متساوية ولا يلزم ووقوف القسم مطلقا في
الجزء الاخر وان لم يكن منقسما بالفعل لكن يمكن اعتبا القسم فيه والحاصل ان كل ما اعتبر عن وضع
القسم لها متساوية ولا يلزم ووقوف القسم وما لم يعبر عن وضع القسم لها غير منصف بالنهاية
والا لكانت اوهام وبقية ان علم على ان ابطال الجزء اتصال الجسم شكوكا غير متساوية متساوية ما لها
الاقل من يلزم على هذا التقدير ابقاء استثناء التسعة والبطوكا على تقدير تركب الجسم من الاجزاء
على ما مر بان ذلك لا من المتركب التبرع والبطي في كل ان يفرض له ان ليس له ذلك الا ان قبل
ولا يكون بعد جميع الاما المفروضة في زمان حكمها متساوية لجميع الابون التي لكل واحد من
المتركب جميع الابون التي يفرض للتبرع متساوية لجميع الابون التي يفرض البطي فاذا فرضنا الجسم
متساوية بين المقدار لزم تساويها فلم يكن احدهما اسرع والآخر ابطا بوجوب اخر يلزم ان لا
بدل التبرع البطي كما على مذهب النظام لانه اذا قطع التبرع البعد المفروض بينهما ووصل الى
نقطة كان البطي فيها ولا قطع البطي في ذلك الزمان بعدا اقل من البعد الاول ووصل الى نقطة اخرى
ثم اذا قطع التبرع هذا البعد الاقل وهكذا الى غير النهاية ووجوب اخر كلما انصف التبرع يفرض من تقطع

فان لم يتصف بالبطي ابقه بغيره منها بلزم ان يمكن ان لا يتصف بغيره انما اذا فرض منشأ
محرر طائفة على اسد فاسد ان المتصل من غير ما يحسب ان يتصل فله عدم قابلية للتحرك الى غير حيليه
للمنشأ الطفرة وهكذا قبلزم ثمالى احوار غير سقننه فليز ما تجزى وثمانى الانا فان واجوب بعنفها
معدنا من معنى الا نهائيه بهما ان التحرك في كل مقولة له فرد واحد من تلك المقولة غير معين بل سببا
هو ان يذانه وبنوار عليه لثبنا الاضافه بسلك نه واسمرا به لثبنا الى الحد وانه فيفرض
في المسافة فالمحرك في الا من مثله ليس له في حد من حدود المسافة كون مباني لكونه في حد آخر منها
بل انما ان له الا كون واحد سببا لثبته فانه الى تلك الحدود فلا اضافة له بغير معين من الا
بالفعل والاحتضار لا استغال من ابن بالفعل الى ابن اخر بالفعل ليلزم ان ذكرنا ثمانى ان زمانا
غير ان الذات فالوجود الخاص منه غير منشأ بما مضى منه لكونه معدوما ولا يتصور ان يتصور
بالعدم فاذ انقضت هذا الجزء ووجد غيره لم يكن هو ابقه غير منقسم وغير متصل بما لا يسبقه بل منفصلا
عنه كما هو عن سابقه بل متصلا عنه كما هو عن سابقه وهكذا فان ثمان لثبنا انما تفضل له لا متصلا
فيكون المحرك والمسافة في كذا كذا الجواب عنه ان الزمان الموجود انما هو بسيط يقال له الانا فثبنا
وهو بازاو الحركة الوسطية وما ينقض منه وينبذ ليس الا نسا واصفا به اعتبارا به فليز ما ذكر
وسببا لثبته في كذا في الزمان الرابع ان وجود الاطراف كخط والسطح متعدي على ثبنا في الجزاء
يركب نقاط جوهرية فيحصل الخط وخطوط جوهرية فيحصل السطح واما على ثبنا في الجزاء فيشكل لا
السطح بحسب ثبنا في الجسم ولا يلا في كذا او بعضه ولا لا فثبنا مثله بل يجب ان يلا في طرف وهذا مع كونه
محدودا منقل الكلام الى هذا الطرف فثبنا الاما ان هو محال مع ذلك لو حصل من مجموعها عمق
ان الجزاء او مثله ولا في كذا المجموع حكم سطح واحد بلزم الحد وان يجد انجزها والجواب ان الاطراف
وان كانت موجودة لكن ليس لها ذات منفردة في كذا بالثبنا فثبنا بين الجسم وعدمها بل هو موجودا
مخيل في الجسم ليس امر ان موجودا بل هو موجود على حدة احدها انجز الاخر السطح بل المتحقق واحد
اذ اعتبر من جنباتها وخذ ظاهرها من حيث هو ظاهر فقط كما انجز الحاصل من هذا الاعتبار هو
السطح ومن عليه نقطة الحاس ان يلا من كذا في كذا اصل لان زمانا الحركة محدودا بان هو مبدا
فالحركة لا توجد في هذا الان لانها كون المحرك بين المبدأ والمنتهى هو في المبدأ بعد ولا في اخر بينهما
زمانا والام يكن فرض مبدا بل ان في ثبنا فثبنا الى الانا الساس انما المحرك انما يصل الى كل
من حدود المسافة في ان الاصول اما ان يحدث في ان يلا فثبنا الى الانا فثبنا ان يلا زمانا فيصير
الوصول زمانا وانقطع الحركة ويرد مثله في الاضطراب والاحاذة الساب ان الان اما ان يقدم
شبا منشأ بنفسه ودفعه فليز ان يلا ومنقل الكلام اليه فثبنا الى الانا والجواب عن هذه التلثة
ان الحدوث على الخاء ثلثة دفعي هو ان يحدث في كذا دفعي في كذا دفعي بعد او لا البعض
هذا الجزء في كذا الصور والهيئات الفارة ونذكر في كذا هو ان يحدث شبا منشأ منطبقا على الزمان ولا
يوجد بناض في ان الانا كالحركة العظيمة والصوت ولعلنا انما هذا الحادث ينطبق على حده على كذا

فان لم يتصف بالبطي ابقه بغيره منها بلزم ان يمكن ان لا يتصف بغيره انما اذا فرض منشأ
محرر طائفة على اسد فاسد ان المتصل من غير ما يحسب ان يتصل فله عدم قابلية للتحرك الى غير حيليه
للمنشأ الطفرة وهكذا قبلزم ثمالى احوار غير سقننه فليز ما تجزى وثمانى الانا فان واجوب بعنفها
معدنا من معنى الا نهائيه بهما ان التحرك في كل مقولة له فرد واحد من تلك المقولة غير معين بل سببا
هو ان يذانه وبنوار عليه لثبنا الاضافه بسلك نه واسمرا به لثبنا الى الحد وانه فيفرض
في المسافة فالمحرك في الا من مثله ليس له في حد من حدود المسافة كون مباني لكونه في حد آخر منها
بل انما ان له الا كون واحد سببا لثبته فانه الى تلك الحدود فلا اضافة له بغير معين من الا
بالفعل والاحتضار لا استغال من ابن بالفعل الى ابن اخر بالفعل ليلزم ان ذكرنا ثمانى ان زمانا
غير ان الذات فالوجود الخاص منه غير منشأ بما مضى منه لكونه معدوما ولا يتصور ان يتصور
بالعدم فاذ انقضت هذا الجزء ووجد غيره لم يكن هو ابقه غير منقسم وغير متصل بما لا يسبقه بل منفصلا
عنه كما هو عن سابقه بل متصلا عنه كما هو عن سابقه وهكذا فان ثمان لثبنا انما تفضل له لا متصلا
فيكون المحرك والمسافة في كذا كذا الجواب عنه ان الزمان الموجود انما هو بسيط يقال له الانا فثبنا
وهو بازاو الحركة الوسطية وما ينقض منه وينبذ ليس الا نسا واصفا به اعتبارا به فليز ما ذكر
وسببا لثبته في كذا في الزمان الرابع ان وجود الاطراف كخط والسطح متعدي على ثبنا في الجزاء
يركب نقاط جوهرية فيحصل الخط وخطوط جوهرية فيحصل السطح واما على ثبنا في الجزاء فيشكل لا
السطح بحسب ثبنا في الجسم ولا يلا في كذا او بعضه ولا لا فثبنا مثله بل يجب ان يلا في طرف وهذا مع كونه
محدودا منقل الكلام الى هذا الطرف فثبنا الاما ان هو محال مع ذلك لو حصل من مجموعها عمق
ان الجزاء او مثله ولا في كذا المجموع حكم سطح واحد بلزم الحد وان يجد انجزها والجواب ان الاطراف
وان كانت موجودة لكن ليس لها ذات منفردة في كذا بالثبنا فثبنا بين الجسم وعدمها بل هو موجودا
مخيل في الجسم ليس امر ان موجودا بل هو موجود على حدة احدها انجز الاخر السطح بل المتحقق واحد
اذ اعتبر من جنباتها وخذ ظاهرها من حيث هو ظاهر فقط كما انجز الحاصل من هذا الاعتبار هو
السطح ومن عليه نقطة الحاس ان يلا من كذا في كذا اصل لان زمانا الحركة محدودا بان هو مبدا
فالحركة لا توجد في هذا الان لانها كون المحرك بين المبدأ والمنتهى هو في المبدأ بعد ولا في اخر بينهما
زمانا والام يكن فرض مبدا بل ان في ثبنا فثبنا الى الانا الساس انما المحرك انما يصل الى كل
من حدود المسافة في ان الاصول اما ان يحدث في ان يلا فثبنا الى الانا فثبنا ان يلا زمانا فيصير
الوصول زمانا وانقطع الحركة ويرد مثله في الاضطراب والاحاذة الساب ان الان اما ان يقدم
شبا منشأ بنفسه ودفعه فليز ان يلا ومنقل الكلام اليه فثبنا الى الانا والجواب عن هذه التلثة
ان الحدوث على الخاء ثلثة دفعي هو ان يحدث في كذا دفعي في كذا دفعي بعد او لا البعض
هذا الجزء في كذا الصور والهيئات الفارة ونذكر في كذا هو ان يحدث شبا منشأ منطبقا على الزمان ولا
يوجد بناض في ان الانا كالحركة العظيمة والصوت ولعلنا انما هذا الحادث ينطبق على حده على كذا

لا يتصف

ولا يصف بالحدوث في شئ من الامان المفروضه فيه الا لان المسبب لا يغيره ونفس زمانه وهو ان يحدث
 الشئ في نفس الزمان بوجوده تمامه في كل آن من اوقات مفروضه زمان وجوده الا لان الطريق الى
 كالحركة المستقيمة والاضول وامثاله وعدم الان ايضاً من هذا القبيل قال الشيخ في طبقات الشفا
 في حل اشكال عدم الان والذي يظن من انه يمكن ان يقال بخلاف الان اما ان ننعدم تدريجاً ومبدأ حدث
 الى العدم او دفعة فنعلم في ان صفواته دفعة ان المعدوم او الموجود دفعة ليس له زمان المقابل الذي
 يوجد او يعدم تدريجاً بل هو احض منه وذلك لما ابل بصفته على ما يوجد او يعدم دفعة وعلى ما يكون
 في جميع زمانه بوجوده وفي طرفه الذي ليس بزمان معدوم انتهى التام ان قلبه من وجه الشك الثاني
 عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول على ان الزاوية الحادثة بين عمود خارج من طرف قطر الدائرة
 وبين المحيط احد من جميع الحوادث المستقيمة الخطية فاذا انحرف العمود فاما ان يقطع هذه الزاوية في ان
 اوتى زمان فعله الاول يكون قد قطع جزء لا ينفرد على الثاني بل من حقوق حادثة مستقيمة الخطية في
 انما الحركة اصغر من تلك الزاوية وهذا ما اوردته الشيخ في طبقات الشفا بقوله ومن عجزهم وجودها
 غير مستقيمة وهي التي جعلها اقل من اصغر الحوادث القاسمة انه لو كانت المقادير قابله للقسمة الى
 غير النهاية كانت الزاوية القائمة انتم كذلك الزاوية المذكورة التي هي احد الحوادث المستقيمة الخطية
 اما ان يكون امثالها الواقعة في الزاوية القائمة تكونها مشتملة عليها بعدة غير متناهية فبلن
 ما لا يتناهى بين خاصين واما ان يكون بعد متناهية فاذا انصقت القائمة بعدة زائدة عند
 تلك الحادثة تجد حادثة مستقيمة الخطية اصغر من تلك الزاوية لا محالة العارضة ان مدار كثير من
 الاسئلة لان المذكورة انما هو على بطلان الطفرة لكن الطفرة جارية لانه بين قلبه من المقالة
 المذكورة ان الزاوية الحادثة بين قطر الدائرة ومحيطها اعظم من كل حادثة مستقيمة الخطية فاذا افترقنا
 مركز القطر حول طرفه يصير تلك الزاوية بحركة القطر من غير من غير ان تصير قائمة لا متناهية عند
 القائمة بين المستقيمة والمستديرة فاذا اطلقنا المستقيم على ضلع قائمة مستقيمة الخطية فالضلع الاخر
 المستديرة لا ينطبق على الضلع الاخر المستقيمة على ضلع قائمة من القائمة الامتداد ما ان يقع داخل
 القائمة فيكون الزاوية اصغر من القائمة واخارجها فيكون اعظم من القائمة وصغيرة الحادثة من غير
 من غير ان يصير قائمة لا يمكن الا بالطفرة وايضاً الزاوية الحادثة بين الخط المماس للدائرة وبين محيطها احد
 الحوادث المستقيمة الخطية كما مر فاذا انحرف الخط المماس الى جهة الدائرة او في مركز مع ثبات نقطة التماس يحصل
 زاوية مستقيمة الخطية على اعظم الزاوية المذكورة من دون ان تصير ضلعا وهذا هو الطفرة وابقى الزاوية
 الحادثة بين المماس للدائرة على طرف قطرهما وبين قطرها قائمة والحادثة بين قطر الدائرة ومحيطها اعظم
 الحوادث المستقيمة الخطية كما مر فوق مركز الخط المماس الى جهة المركز تدور مع ثبات نقطة التماس الى
 المقاطع بقصر اصغر من زاوية القطر والمحيط من غير ان يصير متساوية بل يعكس فقلنا اذا فرغنا
 رجوع ذلك الخط الى ما كان اولاً من موضع التماس يصير قائمة من دون ان يبلغ الى مساواة زاوية
 القطر والمحيط والجواب عن هذه التلوه موضح على محقق حقيقة الزاوية وهي عند اكثر المحققين

سعد زمانه ولم يدره الذي ليس
 بين زمانه وبين زمانه
 في جميع زمانه

عن

عن السطح المنحدر بالحاصل من ثلاثة خطين من غير ان يتحد اخطا واحدا فورد عليه شكل وهو ان السطح
منقسم في جهتين الزاوية انما ينقسم في جهة واحدة فيكون سطحا ولصعوبة هذا الاشكال ذهب كثير منهم
الى ان الزاوية من مفعول الكيف زعموا انها عند اخذها بينه عارضة للسطح المذكور والمجانية لا ينقسم
ذلك لان معرفه من الانحداب من حيث هو معرفه من لا ينقسم الا في جهة مع كونه سطحا بل لا يخفى ان
السطح مثلا قد يؤخذ من جهته منعتين من جميع الجهات كافي الاشكال المستطحة وقد يؤخذ من حيث
تقع في جهة او جهتين فالداخل في هذا القيد انما هو انما العارضة والزاوية من هذا القبيل فانها سطح
لحمية عند اخذها بينه وهذا بوجوب اعتبارها من جانب الاسطح المجاورة لها غير منعته من هذا الجانب
لا يتحد من حدود الشاهي ولا بعدد الشاهي فانه انما بالاولى نادى انفسه ان السطح لا من حيث هو معرفه
للاختلاف اذا عرف هذا فاعلم ان قطع الزاوية من وجهين احدهما ان ينطبق خط على سطح
عنه من طرفه ون طرفه يدخل فيما بين الضلعين ثم ينطبق على الضلع الاخر وتا بينهما ان ينطبق الخط
من راس الزاوية الى جانبها فاعرف ان السطح انما ينقسم الزاوية اصلا فانها لرفع في طريق حركة الخط
حيث هي زاوية بل من حيث هي زاوية بل من حيث سطح فقط فنقول اذا تحركت العود الخارج من طرف
الدائرة الى جانبها لغير ذلك يمكن ان يقطع الزاوية الى على الوجه الثاني دون الاول وهو خط وانما لم
يكن المحرك ان اوله لم يكن سطح الزاوية منعتنا ولم يكن قطع الزاوية على الوجه الاول لم يثبت ان
بان قطعها في ان اوتى زمانا فاندفع الاشكال الاول من هذه الثلاثة كذا قال بعض الافاضل
اما الشك فانه لما فرغ الاشكال من جهته وزوم عدم انقسام الزاوية مطلقا كما قلنا عنه ولم يخذ
منه حركة العود خارجا عنه بقوله فاما حذبت الزاوية المذكورة فانها ليست غير منقسم بل هي منقسمة
وهناك زوايا اصغر منها بالعودة بل انما فاما البرهان على انه لا يكون زاوية من خطين مستقيمتين
حادة واصغر منه وكل من حصل علما باصول الهندسة علم ان تلك الزاوية منقسم بالقسمة التي لا
نهاية انتهى ثم يقول ولما لم يكن سطح الزاوية منقسمنا اصلا لان بسطح سطح اخر باه مثلا وضعفه او
منه او اي قدر منتهى لو كان لا محذور بان من نوع واحد كان يكون زاوية من مستقيمتين الخطين
لعمري ان بسطح هذا لا عداير الى الاخر واما اذا اختلفا كما بينا نحن من ذلك فيكون بينهما نسبة اصلا
فوضعهما ان الزاوية المختلفة الضلعين لما اعتباد ان اعتباد انما سطح واعتباد انما احطت بمنقسم
ومستند به وهي انما يقع في طريق تلك الحركة المذكورة ما لا غنى الاول فقط دون الاعتناء الثاني
لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان يساوي زاوية مختلفة الضلعين وكذلك العكس فان
الطبق المستقيم من مستقيمة الضلعين على المستقيم من مختلفة ما فاما ان يقع المستقيم الاخر بين
العودين كما لا يمكن ان يثبت ان المستقيم على المستقيم فلا ينطبق مستقيمة الضلعين على مختلفة ما وبالجمله
بمختلفة بقدر الزاوية من جهة اختلاف الضلعين باسقاطها معا وكونا احدهما مستقيما والاخر مستقيما
لكون المستقيم المستقيم مختلفين بالوقع وثق من افراد احد المقادير المختلفتين بالجهة لا يقع طريق
الحركة الاخير فان الترابد بحسب المبدأ الخطي بالحركة مثلا لا يساوي في شيء من المراتب مقدار سطحيا

تجهة اخرى كما اذا اخذت
ملوله زوايا فانه لا دخل
في هذا القيد

لذم مع الخط في مستقيم وهو ليرد
على المستدبر وهو المحيط بـ

من تلك البرهان
ليس شيء بغيره كذا اصغر
من كذا دل على
ليس شيء البتة اصغر

فيكون ذلك السطح بالقياس الى الجسم التعليمي بالعكس فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا
 حركت ضلعة صا اكبر اما يبلغ بالثديد الى مساواة جميع الاضلاع المتوسطة في المندارين المبدؤ
 المسنخي من ذلك النوع وهي الواقعة في مملكتك تلك الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة النوع الا
 اولا يكون تلك الاضلاع واقعة في ذلك المسلك ولا متوسطين بين سدها فان دفع الاشكال
 البناءان منها ان بذل فكيف قالوا ان الزاوية لم تكن كورة اصغر الزاوية المستقيمة الاصلي او
 وكيفية ان شمس الخط المستقيم بانها افضل لخطوط الواسطة بين الدائرتين فلما انزلت
 وكذا الاضغنة يقال بالاشارة ان اوجها الضيقة والجواز على ما يخفى بين متساويين
 متساويين بوجدانها عاد مشتركة والنسبة بينهما لا محالة عندية كما عرفت هذه هي التي يفتقر
 الجواز بين المتساويين وكونا احدهما مشتركا على الاخر مع شئ زائد على ما عرفت في بين متساويين
 مختلفين بل لم يثبت لا يمكن ان يقال لواحد منها اي هو من صاجرة هذه هي النسبة المتبقية في لا
 بقية الجواز بين البتة في هذا الحادي عشر اذا اخرجنا الكوة على سطح مستوي بعد ما سانه
 بنقطة كما سركون ملافاة دايرة منها بخط مستقيم من نقطة وبلغ من ذلك في النقاط وركبنا
 منها وهذا في احدى وجهي شراح المقاصد والحوال حديث الكوة والسطح مولى الجواب عنه
 ما قاله الشيخ الشفا بقوله واحد ثانيا اورد من السطح والكوة فانه لا بد من هل يمكن ان يوجد
 كوة على سطح بهذه الصفة في الوجود وهو في لوقم فقط على نحو ان يكون في القبلات ولا بد من
 انه كان في الوجود فلهذا يصح مدح جبه عليه ولا يصح مدح جبه عليه بعد هذا كما قلنا بل
 ان يكون الكوة ماسية للسطح والخط في اي حال كان بالمتنظرة لا جبريل يكون في حال الشان فاستكون
 كذلك فاذا اخرجنا ماسية للخط في زمان الحركة ولم يكن البتة وقت بالفعل ماسية بالنقطة الا في
 التوهم اذ ذلك لا يوقم الامع توهم الان وجوده بالفعل لا بالجملة فان هذه المسئلة لا يخفى
 لان المسلم هو ان الكوة لا تلتقي السطح في آن واحد لانه لا ينفصل وليس بل من هذا ان تكون الحركة تنقل
 من نقطة الى نقطة مجاوزة لها ومن ان الى ان مجاور له فان من سلم هذا لم ينجح الى ذكر الكوة والسطح
 بل صرح ان هناك نقطة متساوية ولا منها باللفظ الخط وانما متجاوزه ولا منها باللفظ الزمان واذا كان
 المسلم هو ان الكوة تلتقي السطح في ان وكان الخلاف في ان الحركات والان من غير مركبة من امور غير
 متجزئة ومن ان ان كانت المسافة وكانا بل من مجاوزة النقطة فوجه ذلك مجاوزة الانا كان
 استعماله في اثبات ثلاثة النقطة كما مضى في المظ الاول فانه لا يثبت هذا البناء الا بان يقال
 انه في هذه الحالة ملاق نقطة وفي الحالة الثانية ملاق نقطة والحال ان متجاوزه فالنقاط مجاوزة
 فان لم يقل هذا لم يثبت الاحتياج انه في كلام الشفا الثلاثة عشر لو كانت الضمير غير ما بينه لكان قطع
 المسافة سوفت على قطع ضفتها وهكذا الى غير انتهائيتها فلا يمكن قطعها في زمان متناه ضرورية فوجه
 قطع الاضلاع لغير المتساوية على زمان غير متناه كما حث من هذا النظام والجواب ان هذه الاضلاع
 الغير المتناهية انما هي القوة وعلى سبيل الانقراض لا بالفعل وعلى سبيل الاضلاع وهذه البشيرة

فيقول الخط المستقيم الخط المستقيم بالقياس الى الجسم التعليمي بالعكس فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا
 حركت ضلعة صا اكبر اما يبلغ بالثديد الى مساواة جميع الاضلاع المتوسطة في المندارين المبدؤ
 المسنخي من ذلك النوع وهي الواقعة في مملكتك تلك الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة النوع الا
 اولا يكون تلك الاضلاع واقعة في ذلك المسلك ولا متوسطين بين سدها فان دفع الاشكال
 البناءان منها ان بذل فكيف قالوا ان الزاوية لم تكن كورة اصغر الزاوية المستقيمة الاصلي او
 وكيفية ان شمس الخط المستقيم بانها افضل لخطوط الواسطة بين الدائرتين فلما انزلت
 وكذا الاضغنة يقال بالاشارة ان اوجها الضيقة والجواز على ما يخفى بين متساويين
 متساويين بوجدانها عاد مشتركة والنسبة بينهما لا محالة عندية كما عرفت هذه هي التي يفتقر
 الجواز بين المتساويين وكونا احدهما مشتركا على الاخر مع شئ زائد على ما عرفت في بين متساويين
 مختلفين بل لم يثبت لا يمكن ان يقال لواحد منها اي هو من صاجرة هذه هي النسبة المتبقية في لا
 بقية الجواز بين البتة في هذا الحادي عشر اذا اخرجنا الكوة على سطح مستوي بعد ما سانه
 بنقطة كما سركون ملافاة دايرة منها بخط مستقيم من نقطة وبلغ من ذلك في النقاط وركبنا
 منها وهذا في احدى وجهي شراح المقاصد والحوال حديث الكوة والسطح مولى الجواب عنه
 ما قاله الشيخ الشفا بقوله واحد ثانيا اورد من السطح والكوة فانه لا بد من هل يمكن ان يوجد
 كوة على سطح بهذه الصفة في الوجود وهو في لوقم فقط على نحو ان يكون في القبلات ولا بد من
 انه كان في الوجود فلهذا يصح مدح جبه عليه ولا يصح مدح جبه عليه بعد هذا كما قلنا بل
 ان يكون الكوة ماسية للسطح والخط في اي حال كان بالمتنظرة لا جبريل يكون في حال الشان فاستكون
 كذلك فاذا اخرجنا ماسية للخط في زمان الحركة ولم يكن البتة وقت بالفعل ماسية بالنقطة الا في
 التوهم اذ ذلك لا يوقم الامع توهم الان وجوده بالفعل لا بالجملة فان هذه المسئلة لا يخفى
 لان المسلم هو ان الكوة لا تلتقي السطح في آن واحد لانه لا ينفصل وليس بل من هذا ان تكون الحركة تنقل
 من نقطة الى نقطة مجاوزة لها ومن ان الى ان مجاور له فان من سلم هذا لم ينجح الى ذكر الكوة والسطح
 بل صرح ان هناك نقطة متساوية ولا منها باللفظ الخط وانما متجاوزه ولا منها باللفظ الزمان واذا كان
 المسلم هو ان الكوة تلتقي السطح في ان وكان الخلاف في ان الحركات والان من غير مركبة من امور غير
 متجزئة ومن ان ان كانت المسافة وكانا بل من مجاوزة النقطة فوجه ذلك مجاوزة الانا كان
 استعماله في اثبات ثلاثة النقطة كما مضى في المظ الاول فانه لا يثبت هذا البناء الا بان يقال
 انه في هذه الحالة ملاق نقطة وفي الحالة الثانية ملاق نقطة والحال ان متجاوزه فالنقاط مجاوزة
 فان لم يقل هذا لم يثبت الاحتياج انه في كلام الشفا الثلاثة عشر لو كانت الضمير غير ما بينه لكان قطع
 المسافة سوفت على قطع ضفتها وهكذا الى غير انتهائيتها فلا يمكن قطعها في زمان متناه ضرورية فوجه
 قطع الاضلاع لغير المتساوية على زمان غير متناه كما حث من هذا النظام والجواب ان هذه الاضلاع
 الغير المتناهية انما هي القوة وعلى سبيل الانقراض لا بالفعل وعلى سبيل الاضلاع وهذه البشيرة

فيقول الخط المستقيم الخط المستقيم بالقياس الى الجسم التعليمي بالعكس فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا

ثبات من اخذ ما بالعوة ومكان ما بالفعل على ما مر وقد يجاب بما مر من كون الاضافات متناضفة
 فلا يوقف قطعها على زمان غير متناه كالأبلى من اشتراطها على مقدار غير متناه هذه جملة من
 الشكوك التي استصعبوا الفحص عنها ولم شكوك غير هذه ليست هذه المتشابهة وبانفان كل
 الفحص عن هذه بهل الفحص عن تلك اذا وردت جدا المسئلة الحارثية في نفى الطبول و
 المادة بالمعنى الخارج من تشبيه الجوهر على ما يكون جزء الجسم محل التجزأ هو المسمى بالصورة
 فانه لا يقع على ما في شئ التلوينات بين جهات العقل في أثبات ما يصدق عليه فهو الطبول
 بالمعنى الاعم اى الامر لفا بل للاضفان والافضال والصورة والهيئات المتواردة على الجسم ثم اذا
 مثل تكون حيوان من الطين او خلق من الابن من نطفة سيرة فلا يخلو اما ان يكون الطين ما بنا طينا و
 هو حيوان والنطفة ما بنى وهو انسان حتى يكون شئ من شئ حتى يكون شئ واحد في حالة
 طينا وحيوانا او نطفة وحيوانا واما ان يكون قد بطلت النطفة بكتلة واحدة لم يبق منها شيء أصلا
 وكذا الطين ثم حصل انسان وحيوان ورجع ما صارنا النطفة انسانا ما خلق من الطين حيوان بل
 ذلك شئ بطل بكتلة وهذا شئ حصل ابتداء واما ان يكون الجوهر الذي كاشفه الطين النطفة و
 الطين بطلت عنه تلك الطين وحصلت فيه هيئة انسان وحيوان والاولان باطلان بالانفصال
 ولذا لك كل من نزع بدن والهيئة من شئ او تزويج ليكون له ولد يحكم على الزرع بان من بدنه ويفرق
 بين ولده وغيره بان من ما قالنا ذلك هو معنفا لكل فظهر ان الخلاف ليس في شئ من مفهوم الطين
 والمادة والمادة بهذا المعنى بل فيما يصدق عليه هذا المفهوم وهو اجزاء لا يفجرى ام اجزاء صغار صلبة
 ام هو نفس الجسم بما هو جسم امر شئ اجسط من الجسم جزء له فلهذا كل واحد منها طائفة فالحكام
 بعد ان انفقوا على ان الجسم البسيط امر متضاد في ذاته غير شئ مفصول بحسب مقتضا هو عند الحق
 امر فواضعتين ففرقته فذهبوا الى ان الجسم كانه غير متنا الف من الاجزاء المتشابهة كذا لك هو عن متنا الف
 الحفيفة من الاجزاء الخارجية مطلقا بل هو بسيط صرف قائم بذاته لا في محل فقابل لطيران الانفصال
 على المتصل منه لطيران الانفصال على المتصل منه مع بقائه في الحالين بحسبنا من غير ان يزل
 شئ ذاته ويحدث شئ ذاته ويضمونه من حيث جوهره وذاته جسام ومن حيث قبوله للصورة والهيئة
 التي لا تختلف بها الاجسام انواعا قبوله وهذا المذهب منسوب الى فلاطون واختاره من افلاطون
 الاسكندر صاحب الاشراف وذهب في اخرى كارسطاليس والشيوخ وجمهور المشايخ الى ان هذا
 الجوهر المتصل حال في جوهر اخر هو المبول الاول والجسم البسيط مركبة منها واشهرها اسندلوابه هو
 طرقة الفصل والوصل وبغيرها يستدعي بعيد متنا فان الاول لفظا الانفصال يطلق على متنا
 بعضها جنته لا بالقياس الى الغير وبقية اثنان بالقياس الى الغير الحفيفة ثنانا احدهما كون شئ
 بحيث يمكن ان يفرض من اجزاء شئ لانه لا يخلو من ان يكون منه مفصل بالفعل لانه لو كان فيه
 مفصل بالفعل لم يكن الجزء ان مشترك في شئ واحد كما في العدد والمتصل بهذا المعنى مفصل معضم للكم
 مشقوم للبعد وهذا اظهر معنية الحفيفة وثانها ما كونا الشئ في حلقه من متنا الف الحفيفة

والجواب بان هذا هو
 والجواب بان هذا هو
 والجواب بان هذا هو
 والجواب بان هذا هو
 والجواب بان هذا هو
 والجواب بان هذا هو
 والجواب بان هذا هو
 والجواب بان هذا هو
 والجواب بان هذا هو
 والجواب بان هذا هو

الاتصال بالمعنى لا يولد بغيره بكون الشيء في حد ذاته متدا في الجهات وبهذا المعنى يطلق اسم المتصل على الصورة الجوهرية
 قال الشيخ في الهيئات الشفافة والكليات المتصلة هي مقادير المتصلات اما الجسم الذي هو الكرم فهو مقدار المتصل
 الذي هو الجسم بمعنى الصورة وقال المصنف في شرح الاشارات عند شرح قول الشيخ ان المتصل بذاته غير قابل للانقسام
 ولا بفضال بهذه العينة بربها بالمتصل بذاته هي هنا الصورة الجسمية هي التي من شأنها الاتصال لذاتها هو
 كونها بحيث يلزمها الجسم العقلي في ذلك الامتداد الذي في الشئ خال كونها كره ومكعبا ومشكلا بسائر
 الاشكال ثم قال والدليل على ان اسم المتصل لا يطلق على هذه الصورة قول الشيخ ثم يقال نذكرنا من كلام الشيخ
 المنقول نقاد المتصل هذا المعنى فضل من الجوهر وهو مفهوم للجسم في الصورة الجسمية ولما المعنى الاتصال
 هو ايضا ان احدهما كون المقدار مضافا لشيء اخر كما في ضلع الزاوية وثانيهما كون الجسم بحيث يتصل
 جسم اخر وان لم يتصل بها بما في حلق العبد من الحد ثم ان الاتصال لا يكونه مقابلا للاتصال بتقسيم
 الاتصال فكل اتصال باي معنى كان من المعاني المذكورة بقابل بفضلا بالمعنى الذي يقابل ذلك المعنى من الا
 لا محذاه بالاتصال لذاته اعني كون الشئ بحيث لا يكون فيه مفصل بالفعل بحسب الحقيقة بقابل للاتصال الذي بان
 اعني كون الشئ بحيث يكون فيه مفصل بالفعل ثم ان المراد منها ليس الاتصال الجسمي باي معنى كان فالمتصل
 شرح الاشارات بعد كلام المنقول نقاد لوجه المتصل بذاته هي هنا على الجسم العقلي الذي هو المقدار لكان
 البرهان على اثباتها بطولي بحاله الا ان بقول الحق ما ذكرناه انه في ذلك لان التحقن للجسم العقلي ليس له اذنية
 بعين الصورة الجوهرية التي هي الممتد بنفس الذات فان التحقن في الجسم ليس امتدادا متعابرا بالذات احدهما
 الصورة والاخر المقدار بل الممتد بنفس الذات بحسب جوهره فان يمتدا بعادة في الجهات ليس يلزم بحسب
 جوهره فان يتبعين امتدادا متعابرا في ذلك شأني وكذا في خصوصيات الامتداد المساحية المعينة في الشئ
 اما وجوب شأني لعادته فليز بالبرهان اما خصوصيات الامتداد المساحية فبحسب خصوصيات الامتداد
 فليست مطلقا امتدادا متعابرا ذات الجسمية الطبيعية تعين خصوصيات الامتداد المساحية من الجسمية العقلية
 قاله في بين الجسم العقلي والصورة الجسمية الطبيعية ليس الا بالاعتين والبرهان كسنة الشخص في الهيئة المنخفضة
 متواخذا المتصل في البرهان باي من المعنيين التحقن مع ذلك فالجسم هو اعتبار المتصل بالمعنى الجوهرية لكونه
 هو الاصل بالذات فالمراد بولي بدورا ثباتا ونقبا على ثبوت المتصل الجوهرية وعدمه وان على تقدير ثبوت
 هل يعلمه الاتصال اذ اطرا لا فالبشون بدعون الاثبات في كلام المقام والتأويل في ثباتها الشا
 ان الجسم بطرانا الانفصال عليه لا يعلم بالكلية بحيث لا يفي من شئ وهذا ضروري وقد يستعمله بان التفرق
 لو كان علما لكان سببا لبقاء الله جعلت من الحجرة في الكبر الى الماء الذي كان في الحجرة وسببا الى ما الحي
 مثلا والتالي يتم فكذا المقدم لا يفي على تقدير بقاء الجزء المعنى بالجوهرية ايقم بل من ذلك لكونه هو العنصر
 واحدة بالشخص عندهم وابق كونه الما بين الحادثين جوهرين وهما في الماء الذي في الحجرة هو الفارق لا انفصال
 كونه الشئ واحدا بالشخص لا يفي كونه خصما متفرقا فاما يمكن الاتصال ذابا له كما في الطبولة لخصلة طبولة التي
 في الحجرة غير الحصة التي في الجسم كونه الجولي واحدة والشخص على انه يمكن ان يفي كونه المادة في ضمن الصورة التي
 كانت متفرقة بها حال كونه في الجسم مستعدة لقبول الصور المتكثرة التي افرست بها في الكبران بكيفية الحكم
 يكون سببا الكبران من ماء الحجرة دون سبب البقاء ولما ان الحادثان كما يقع كونهما جوهرين متفريقين لما للجزء
 اذ لم يكن ماء الحجرة مأخوذا منها

قال الشيخ في الاشارات على ان الاتصال
 للمعنى ليس في الشئ من غير الجسم
 الى الاول من غير وجود الشئ

والصواب ان يكون كونه متفرقا
 من غير وجود الشئ

يتبع كونهما كذلك لما البحر انه يمكن هناك مادة مشتركة الثالثة ان الحق هو ان الشخص متصل مع الوجود بالذات
 كما انه متصل بالشخص والوجود متحد مع الماهية بالذات في الخارج كما انه مبني على الوجود فلو كان في الوجود شيء
 مهيبة هو الاتصال اي كان متصلا بنفس الذات كان وجوده وتخصه بنفسه بالذات فلو طرأ الانفصال
 عليه وانعدم اتصاله لزم انعدامه ضرورة انعدام الشيء بانعدام وجوده وتخصه هذا معنى فوطم ان الوحدة
 الانضمامية مساوية للوحدة الشخصية ذلك بناء على كون الشخص مساويا للوجود وعلى ما حققنا من كون الشخص
 عين الوجود فالوحدة الانضمامية عين الوحدة الشخصية بما هو متصل بالذات فيكون الانفصال تحول وجود
 احد الى وجود واحد الى وجودين وبعد تمهيد هذه المقدمات يقول لما ثبت بطلان الجزاء الذي لا يفرق ما
 في حكمه وثبت اتصال الجسم بالمعنى الاول من الحقيقين وجب بالمعنى الثاني منهما ايضا اعني كونه متصلا بنفس
 ذاته بل اتصالا دائما بذاته لا متصلا بالاتصال زائد عليه فانه به قيام العرض بالموضوع اعني اتصال الجسم
 التعليمي على ما يبره علم الجوهري والافتقار بالوجود على ذلك الاتصال الفرضي تقدم الموضوع على العرض فهو
 في هذه المرتبة المنفصلة بحسب لوجوه اما ان يكون منفصل الذات هو بطلان والالزم كونه ذاتا مفصلا ومن
 من الاجزاء واما ان يكون لا متصلا ولا منفصلا فيكون في تلك المرتبة خارجا عما من شأنه ان يفرض فيه شيء
 دون شيء وان يصح فيه فرض الابعاد فيكون من المفارقات في تلك المرتبة لا محالة فلا يجوز ان يفرضه بالاتصال
 العرضي اعني الجسم التعليمي بعد تلك المرتبة بانه لا منشاء كونه الشيء او لا ليس من شأنه فرض الابعاد ثم
 صبرونه ثابتا تماما لفرض الابعاد للثبات الذي لا يبره بهما بالظاهر هفت فاذا ثبت كون الجسم متصلا بنفسه
 ذاته وقد سبق انه ما يقبل الانفكاك والانفصال فلو كان الجسم المطلق مجرد هذا الجوهر المتصل بنفسه
 فانما بذاته غير حال في جوهر اخر غير متصل ولا منفصل في حد ذاته بل بذات الجوهر المتصل ثم فرضنا طرأ ان
 الانفصال عليه لزم انعدامه بحكم المقدمة الثالثة وهذا اعني انعدام الجسم بطرأ ان الانفصال وكون التفريق
 اعدا ما باطل لما مره المقدمة الثانية فوجب كون الجسم المطلق مركبا من جوهرين جوهر متصل في حد ذاته وهو
 الذي يقدم بالانفصال وجوهر اخر غير متصل في حد ذاته ولا منفصل كذلك وهو الثاني في الحالين وظاهره
 كونه محال او الالزم انعدامه بالحل اذ لا بد من الحلول لتحقيق تركيب الحقيقين فالحال هو المسمى بالصورة
 الجسمانية والحل هو المسمى بالهوية فان قلت ما ذكر من لزوم ان يكون الجسم على تقدير كون اتصاله عرضيا
 وكونه غير متصل لا منفصل في حد ذاته من المفارقات يلزم في الهوية ابقاء الفرق بينهما في ذلك قلت
 الفرق هو ان الصورة الجسمانية مفقودة بالوجود على الهوية على فان عموما لم يبق للهوية نفس الامر مرتبة وجود
 تكون بهما عارية عن الصورة وخالية عن سبق الاتصال عليها بل لزم كونها متصلة ولا منفصلة في نفس الامر
 بطلان الجسم على تقدير كون الاتصال عرضيا وكونه موضوعا للاتصال كما عرفت قال المصنف في شرح الاشارة
 واعلم ان الامر بهذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضيين متغايين على شيء هو
 موضوع لهما وهو الجسم كاشق وهما المشككين في وجود المادة وذلك لان الشيء يجب ان يكون في ذاته غير
 متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال وهو لا يكون من حيث ذاته بحيث
 يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة فلا بد من اضافة شيء متصل بذاته اليه حتى
 جسا على الشيء هو الصورة والجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون

فيكون الجسم متصلا بنفسه بالذات فيكون الانفصال تحول وجود
 احد الى وجود واحد الى وجودين وبعد تمهيد هذه المقدمات
 يقول لما ثبت بطلان الجزاء الذي لا يفرق ما في حكمه
 وثبت اتصال الجسم بالمعنى الاول من الحقيقين وجب بالمعنى
 الثاني منهما ايضا اعني كونه متصلا بنفسه ذاته بل اتصالا
 دائما بذاته لا متصلا بالاتصال زائد عليه فانه به قيام
 العرض بالموضوع اعني اتصال الجسم التعليمي على ما يبره
 علم الجوهري والافتقار بالوجود على ذلك الاتصال الفرضي
 تقدم الموضوع على العرض فهو في هذه المرتبة المنفصلة
 بحسب لوجوه اما ان يكون منفصل الذات هو بطلان والالزم
 كونه ذاتا مفصلا ومن من الاجزاء واما ان يكون لا متصلا
 ولا منفصلا فيكون في تلك المرتبة خارجا عما من شأنه ان
 يفرض فيه شيء دون شيء وان يصح فيه فرض الابعاد
 فيكون من المفارقات في تلك المرتبة لا محالة فلا يجوز ان
 يفرضه بالاتصال العرضي اعني الجسم التعليمي بعد تلك
 المرتبة بانه لا منشاء كونه الشيء او لا ليس من شأنه
 فرض الابعاد ثم صبرونه ثابتا تماما لفرض الابعاد
 للثبات الذي لا يبره بهما بالظاهر هفت فاذا ثبت كون
 الجسم متصلا بنفسه ذاته وقد سبق انه ما يقبل الانفكاك
 والانفصال فلو كان الجسم المطلق مجرد هذا الجوهر
 المتصل بنفسه فانما بذاته غير حال في جوهر اخر غير متصل
 ولا منفصل في حد ذاته بل بذات الجوهر المتصل ثم فرضنا
 طرأ ان الانفصال عليه لزم انعدامه بحكم المقدمة الثالثة
 وهذا اعني انعدام الجسم بطرأ ان الانفصال وكون التفريق
 اعدا ما باطل لما مره المقدمة الثانية فوجب كون الجسم
 المطلق مركبا من جوهرين جوهر متصل في حد ذاته وهو الذي
 يقدم بالانفصال وجوهر اخر غير متصل في حد ذاته ولا
 منفصل كذلك وهو الثاني في الحالين وظاهره كونه محال
 او الالزم انعدامه بالحل اذ لا بد من الحلول لتحقيق
 تركيب الحقيقين فالحال هو المسمى بالصورة الجسمانية
 والحل هو المسمى بالهوية فان قلت ما ذكر من لزوم ان
 يكون الجسم على تقدير كون اتصاله عرضيا وكونه غير متصل
 لا منفصل في حد ذاته من المفارقات يلزم في الهوية ابقاء
 الفرق بينهما في ذلك قلت الفرق هو ان الصورة الجسمانية
 مفقودة بالوجود على الهوية على فان عموما لم يبق للهوية
 نفس الامر مرتبة وجود تكون بهما عارية عن الصورة
 وخالية عن سبق الاتصال عليها بل لزم كونها متصلة ولا
 منفصلة في نفس الامر بطلان الجسم على تقدير كون
 الاتصال عرضيا وكونه موضوعا للاتصال كما عرفت قال
 المصنف في شرح الاشارة واعلم ان الامر بهذا الباب ان
 يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضيين
 متغايين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كاشق
 وهما المشككين في وجود المادة وذلك لان الشيء يجب ان
 يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون
 موضوعا للاتصال والانفصال وهو لا يكون من حيث ذاته
 بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو
 المسمى بالمادة فلا بد من اضافة شيء متصل بذاته اليه
 حتى جسا على الشيء هو الصورة والجموع هو الجسم الذي هو
 في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون

المفضل عرضا على الاطلاق يفسون ان يكون الجسم متصلا في نفسه مرذبا في مفهوم الجسم والجوهر لا يقوم بالعرض
انهي ثوان المصن اختيار في هذا الكتاب من ههنا لتأين فقال فلا يقتضيه ذلك اي كون الجسم متصلا في ذاته
وقابل للانفصال ثبوت مادة سوى الجسم وهذا اشارة الى ما ذكرنا من انهم يسمون الجسم باعينا بقوله للصورة
المفوعة مادة وهبوني وقوله لا سخا لا لشم وجود ما لا يتناهي اشارة الى الاستدلال على ما اخذوه على
المعادضة مع الدليل المذكور للتأين ويغيره لا انه لو كان انفصلا المتصل مقتضيا لوجود المادة الباقية
لذلك بل ان الغداه بالكلية لكان انفصال المادة ايضا مقتضيا لوجود مادة اخرى كذلك الغداه بالكلية فاذا
فمنها جما واحدا الى جبين فكل منهما مادة على حدة فان المادية الواحدة لا يمكن ان يكون في المكانين بالغة
فالمادة فان اما ان تكونا حادثتين عند انفصال الجسم اما ان تكونا موجودتين بوصف لا يتبينه بل لانفصال
فعل الاول بل ان لم يكن كل حادثتين عندهم بمادة على ما مر على المثالين بل ان وجود مواد غير متناهية بالفعل
في الجسم ضرورية بقولا لا انفصال الى غير التهاية وانفصال كل انقسام وجود مادتين بالفعل وكلاهما مخالفة
ذلك بل ان الغداه الجسم بالكلية كما لا يخفى ولا يخفى صغفه وانما يتم ذلك لو وجب اضاف المادة بالوحدة و
الكثرة لثانها واما اذا كانت في ذلك ثابته للصورة على ما هو مذهبهم فلا قال المصنف في شرح الاشارات بعد ذلك
المفوق انفا بهذه العبارة وانما ينبغي ان يعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يتباينها ايضا لا يعرفها المادة
الا بعد شخصها المستفاد من الصورة بوقف على احوال التثنية المبنية على اضاف المادة بالوحدة والتعدد
على حسب اذكرة الفاصل الشارح فغيره كقولهم لو كان تعدد الحقيقة بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها في
الى مادة بوحدة الحالين لكان تعدد المادة بسبب انفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى
ومجوجا الى مادة اخرى وتسم الى غير ذلك من التثنية ذلك لان المادة الموجودة في الحالين غير متوضوعة
بوحدة ولا تعدد بل انما ينصف بها عند تفاوت الصور انتهى كلامه ولما ذهب في هذا الكتاب الى ان في الجوهر
لا توافيق بقواعد علم الكلام المستعملين التثنية تحتمل اثبات ان لكل جسم من انواع الاجسام طبيعة شخصية
وهي عند الفاعلين بالجوهر بصورة جوهرية اخرى غير الصورة الشخصية هي صورة الصورة التوحيدية وعند الفاعل
ببها الجوهر وبناط الجسم قوة فانضم على الجسم مقتضيه لاعتراض احوال وانما شخصه وهذا الجوهر يصير
الجسم نوعا من انواع فاثبات هذه القوة عندهم بمنزلة اثبات الصورة التوحيدية عند الفاعلين بالجوهر
فظهر ان هذه المسئلة من غير تحقيق منه الجسم فلا يكون اجنبية لفصل وهذا ما عدنا ان سابقا
صولة ولكل جسم مكان طبيعي يقتضيه طبيعته بطلبه هو عند الخروج عنه على اولى الطرق اي احرازها في الابداد
بينها لتعريف ذلك بمنزلة ان يقول لكل جسم طبيعته خاصة يقتضيه مكانا واحدا مخصوصا وكذا يقتضيه شكلا
مخصوصا على ما سبنا وكذا يقتضيه شيا مخصوصا لا ابد للجسم من الكيفيات والاعراض لكن اكتفى بتخصيص
والشكل بالذكر لان تلك الاحوال ما يختلف في الاجسام البسيطة كالمكان واما متشابهة فيها كالشكل فذكر
من كل من الطائفتين امر واحد القياس به غير على ما وجبه المعنى اكفا الشيخ بهما في شرح الاشارات في هذا
المقام وانما اخذ هذين من هاتين لكون كل منهما ما يتعلق به مباخر جلية كما سنرى ولما كان المكان
عند المصنف البعد لا السطح كان مما لا بد منه للجسم غاما للاجسام كلها كما به اخواته وعند الفاعلين بالسطح
يكون الجسم من هذا القبيل المكان قال الشيخ في طبيعته ان الشئ في فصل اثبات الحيز الطبيعي بهذه العبارة

اما اذ دل على كونها مادة فاما انما دل على كونها
مادة ليس من مقتضياتها بل هو في
كون المركبين المقادير
التي هي من مقتضياتها
وغيره

فول كسيرة الصورة التي تستبين صورة فاعلم
في بحث النفس ان في فاعلهما في نفسهما
شبهة من حيث انهما في نفسهما
بمنزلة

[illegible]

والتحقيق في هذه المسألة هو الذي ينبغي ان يكون
الاولى في هذا الموضوع وهو الذي ينبغي ان يكون
الاولى في هذا الموضوع وهو الذي ينبغي ان يكون

الطبع لا يحال لعدم الفاسد هناك وليس ذلك الا لكونها طالما لم تكن لها طبيعة بل هي خداع الفوق والتحت
وتخذه من ذلك ان يغيرها من الاجسام ايضا ممكنة طبيعة يطلبها الاخرة لو فرض خروجها عنها ما يكون لكل
جسم مكان لطبيعي هو المثلث ويمكن ان يكون قول المصنف بطلبه عند الخروج على افضل لطرفا ساوية الى الامتداد
عليه هذا الطريق وعلى هذا الدليل شك فوق هو ان توجد الخفايا والتقال لعل الى نفس الجهة او الى
الاتصال بالكل حتى ان بعض الافاضل ذهب الى ان الاجسام كلها طالما لم تكن بالذات ولا ممكنة بالعرض
وبسبب وقوعها في تلك الجهات على ما هو المتفق وذهب ثابت بن قزح الى انه ليس بشيء من الامكنة حال بغير
مبدؤ غير حتى يتصور ان جسم ما يتغير طالما لم يتغير وقت فاعاده فاذا رجعنا مبدؤ الى فوق فاما يعود
الى مركز الارض لان الجرم يعمل الى كمال الذي يجذب به لعلنا نجيبه لان الطبيعة لا رغبة لها بالذات بل هي في كل
جعل الارض بضعين وجعل كل نصف من جانب اخر كان طلب كل منهما مساويا والطلب الاخر حتى يلبثا في
وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها دفعت الى تلك النفس لم تطلق من المكان الذي هي فيه لان
حرارة دفع ذلك الجرم اليها الطبيعة الامر العظيم الذي هو شبهة في غير ذلك مما لا جدوى في تقديره فالشيخ في طبيعة
التفاد بشكل في امر الجرم لا بشكل في امر غيره فان الجسم المتحرك في جهة العرض لا مورد من تلك القوة متحرك الى تلك
الجهة ومن ذلك انه يمتد الى مكان ما ومن ذلك انه متحرك الى حيث يكتبه فلا بد من القوة التي هي واحدة هذه الامتداد
بغيره ثم شرح في حل الاشكال فقال ولو كان لما يطلب بالجهة والتميز في زواله الى اسفل لما دفعت دون حد
وخوف الارض لما طفا على الارض ولما رسي في الارض وكذا لا غالا هو الوهم من جهة منسوبة الى جرم
النار الى جرم نفسه سنعلم انه لا يكون لجرم واحد جنانا بالطبع حتى يكون له المكان الذي يقول ان الارض والماء
بطلبان جهة واحدة وجرم واحد ولكن الارض تطلب اسنوية كذا الطوارق النار بطلبان جهة واحدة وجرم
واحد لكن النار تطلب اسنوية ولو كان الطوارق بطلب النار لكنه يفر عن سنا وقلية لكنا اذا وضعنا ابدنا
على شطر من الطوارق احسنا بانها قاع الى فوق كما اذا احسنا في ماء تحت الماء ولو كان بطلب الجرم في المكان فقط
فالمكان هو سطح الجسم الطبيعي الذي يجوبه بالطبع فكانا لما تنقذ الطوارق كانا في سطح الجسم الذي يجوب
ولكن النار المستعدة بطلب ان يثل عليها مكان هو سطح فذلك هذا الطلب محال لاننا ما باس طائفة
من سطح الفلك من جهة ولو كان بطلب الكلبة لكان الجرم المرسل من راس البر يلبس بغيره فلو لا بد ذهب غورا
فان الاتصال بالكل هناك افر من سنا ولو كان الجرم بعيد لو توهمنا ان كلبة نزال عن موضعه مكان ح لا يخلو
اما ان يكون بالطبع لجرم جهة اخرى فيكون دون جهة وهذا محال ويكون فلا نفعل عن الكلبة انفعالا اخر من
جهة اخرى فيكون حركة الى الكلبة ليس من طلبا غير ولكن محيد بالكلبة راء ودفعت سنا كربة بغيره على انه
ليست ان يفعل الشيخ شبهة فعلا واذا بالطبع من حيث هو شبهة الا بالعرض وكما ان الارض الصغيرة كما
لعدة اسرع اجمدا باس الكبير فالذي يجب ان يعتد في هذا هو ان الحركة الطبيعية بطلب الجرم الطبيعي يهرب
عن غير الطبيعي لا مطلقا ولكن مع ترتيب من اجزاء الكل مخصوص ووضع مخصوص من الجسم لما على الجرم وان اللمنة
عليها جرم مضمونة في الحركة الطبيعية التي اجزاءها بالذاتها ولكنها مضمونة حيث المفضو والمطلوب فيفسد
ما ذكرناه فالطلب هو على هذه العادة المتبعة فقط لا يصح ان يغيرها واما الجرم فيخرج من مبالغة اجزاءها
اشق فانه اذا كان المكان غير طبيعي وان كان الترتيب طبيعيا هو جرمه مثل الطوارق اسفل شدة هربا الطوارق

١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

بغليبا قد
تأخر
للهام نكاح لكل مخصوص
وإذا لم يجد لها زوجا فخر
رست على ذلك الحكم فخر
وطبعه فخر من خبسته لما يتم
التمتع من بعد العدة
أمرها فخر الله من عباد
على انصر الذاب وان
حرمة فخر

٤٣

طاربا له يكن الاول طبيعيا والآخر هرب عنه طالبا للغير وما قبل من ان عدم الطلب لكان ليطبق بجيبيل وراجد
 لكان طبيعيا اخر لا يفتح في كونه طبيعيا وانما يفتح فيه لولم يطلبه مطلقا مدد مع بان هذا صريح في ان احد
 الكاين ليس مطلوبيا بخصوص بل المظم هو العلة المشتركة بينهما بل الاخر منهما كما في كالم الشيخ واما ما اجبت
 عنه بان المكان الطبيعى فالبطلان الجسم بطبعه عند الخرج عنه مطلقا فيفسد الدليل فادل الا على ان الجسم كانه
 طبيعيا فيكون حصوله فيه لا يكون بسبب قاسر الثالث انه لو كان الجسم خارجا عنها لا على ستمها فاما ان طاربا
 مهيان هو محال او بطلان احد منهما فقط فلا يكون الاخر طبيعيا او لا يطلب شيئا منها فليس شيئا منها طبيعيا
 واودان تر من خروج الجسم عنها لا على ستمها سباني بوجهها لهما فلا يكون على بطبعه اجيبان فيفسد الجسم
 ان لا يجسر قاسر في سكان والجسم الواقع لا على ستمها لكان غير محبوس بالغير مكانا فالكلام على تقدير ان
 يكون هناك قاسر منه نظرا لما منع يقول ان الجسم محبوس بكونه لا على ستمها لكان فين وهو لك الكلام على تقدير
 ان لا يكون هناك قاسر عليها لكان فين من خضع عدم الفاسر من خضع الفاسر نظرية لك فاما ان الشيخ في كانه
 ولنا ان دبل ان لو هو هذا النار في مركز الفلك لا يبل تجز منها الى جهة فاذ بعض طاربا بلعها السكون
 بالطبع وذلك عن اوجر كانه في جهة ولا يختص كنه فتقول كان بعض طاربا السكون ولكن بالغير لا فاك انت
 فيفسد ان يخرج من جهة في واسطتها منبسط عنها الى الجهتان بالخوا الى ان يلقى كانه من المنبسط ما هو اولها من
 المكان الطبيعى لكن الهواء المنبسط ويخرج من كانه لا يمكنها من ان تداخل فاذ هذا السقوط لا ياتى بالخرن لا
 الخرن يكون في جهة دون جهة وهذا البساط في كل جهة يكون ساكنة بالغير وانهم فان الخلا لا يجوز ان يحد
 في الوسط الذي عند اخره وهذا الغير من طاربا من الطبع هو عجيب جدا فان الطبع يقتضيه ارضا غير ممكن لما
 عرض فادى في ذلك حكم غير محتمل بل في اسطوره هذا القارض ولا عنها انتهى والحقبة انما هي في كانه
 يكون الجسم لا على ستمها لكان فين غير لازم فان طاربا واحد وان واحدا لكان فين بالطبع من جساما مكانا فان كان
 مطلقا سوا كان على ستمها او لا على ستمها كما يشهد به اذ في قول لو كان الجسم مكانا طبيعيا في
 الخرج صحتها على بطبعها وان بطبعها معا وهو محال او بطلان احد هما فقط فلا يكون الاخر طبيعيا او لا يطلب شيئا منها
 فيتم منها لا يكون طبيعيا ولا يرد عليه ان من وجع عنها معا طاربا عن طاربا بها فان الجسم لا يتلو عن احد من اما
 ان يكون خارجا عنها معا او عن احد هما فقط ولا تالها بالجهة وعلى التقديرين لا يطلبها لكان فين فلا يكون احد
 الكاين طبيعيا لهما جسا لا يطلب شيئا من المحال لان له كنه له فان طاربا يطلب بعض الاحوال وهو جيبيل وراجد
 اليه قلت فاعلم له حقيقة هو مفهوم ما امر في هو امر واحد ان تعدد ما بعد في طاربا لشيء ما بعد في طاربا
 فليست في مكان المركب كان الخرج العا لادما انفق وجوده فيه فغير من المركب من جهة الصفو الزكية لا
 يقتضيه مكانا لما مر لان التركيب امر من بعد الابداع واجاد مكان على سبيل الابداع مثل التركيب بطاربا لركبانه
 وحد يقتضيه تحقق الخلال الابداع وهو حال كما سببا فامكنة لركبان امكنة البساط بعينها فان طاربا يكون
 ان يوجد مركب بالابداع بان يوجد الفاعل مركبا مع سببا بطاربا دفعة واحدة كما في قول البطلان الكنه والخرن
 قلت المراد بالركب ما كان بين سببا بطاربا فاعمال يحصل من ذلك جهة واحدة جيبيل وراجد كونه مكانا من هذا
 الجهة غير امكنة سببا بطاربا لا فاعمال ان مثل الفلك لكل المركب من الافلاك الجبرية لا يستلزم مكانا وادبا ولا
 بن سببا لوهم ليدل على عدم جهة واحدة جيبيل وراجد هذا الاصل او المركب المتوقف على حصول الفصل والاضغال

قوله في كانه
 سبب في كانه
 ان الجسم
 في كانه
 واما ما اجبت
 عنه بان المكان
 طبيعيا فيكون
 حصوله فيه لا
 يكون بسبب قاسر
 الثالث انه لو
 كان الجسم خارجا
 عنها لا على ستمها
 فاما ان طاربا
 مهيان هو محال
 او بطلان احد
 منهما فقط فلا
 يكون الاخر طبيعيا
 او لا يطلب شيئا
 منها فليس شيئا
 منها طبيعيا
 واودان تر من
 خروج الجسم عنها
 لا على ستمها
 سباني بوجهها
 لهما فلا يكون
 على بطبعه
 اجيبان فيفسد
 الجسم ان لا
 يجسر قاسر في
 سكان والجسم
 الواقع لا على
 ستمها لكان
 غير محبوس
 بالغير مكانا
 فالكلام على
 تقدير ان يكون
 هناك قاسر
 منها نظرا لما
 منع يقول ان
 الجسم محبوس
 بكونه لا على
 ستمها لكان
 فين وهو لك
 الكلام على
 تقدير ان لا
 يكون هناك
 قاسر عليها
 لكان فين من
 خضع عدم
 الفاسر من
 خضع الفاسر
 نظرية لك
 فاما ان الشيخ
 في كانه
 ولنا ان دبل
 ان لو هو هذا
 النار في مركز
 الفلك لا يبل
 تجز منها الى
 جهة فاذ بعض
 طاربا بلعها
 السكون بالطبع
 وذلك عن اوجر
 كانه في جهة
 ولا يختص كنه
 فتقول كان
 بعض طاربا
 السكون ولكن
 بالغير لا فاك
 انت فيفسد ان
 يخرج من جهة
 في واسطتها
 منبسط عنها
 الى الجهتان
 بالخوا الى ان
 يلقى كانه من
 المنبسط ما هو
 اولها من المكان
 الطبيعى لكن
 الهواء المنبسط
 ويخرج من كانه
 لا يمكنها من
 ان تداخل فاذ
 هذا السقوط لا
 ياتى بالخرن
 لا الخرن يكون
 في جهة دون
 جهة وهذا
 البساط في كل
 جهة يكون
 ساكنة بالغير
 وانهم فان
 الخلا لا يجوز
 ان يحد في
 الوسط الذي
 عند اخره وهذا
 الغير من طاربا
 من الطبع هو
 عجيب جدا فان
 الطبع يقتضيه
 ارضا غير
 ممكن لما عرض
 فادى في ذلك
 حكم غير
 محتمل بل في
 اسطوره هذا
 القارض ولا
 عنها انتهى
 والحقبة انما
 هي في كانه يكون
 الجسم لا على
 ستمها لكان
 فين غير لازم
 فان طاربا
 واحد وان
 واحدا لكان
 فين بالطبع
 من جساما
 مكانا فان كان
 مطلقا سوا
 كان على ستمها
 او لا على ستمها
 كما يشهد به
 اذ في قول
 لو كان الجسم
 مكانا طبيعيا
 في الخرج
 صحتها على
 بطبعها وان
 بطبعها معا
 وهو محال
 او بطلان
 احد هما
 فقط فلا
 يكون الاخر
 طبيعيا او لا
 يطلب شيئا
 منها فيتم
 منها لا يكون
 طبيعيا ولا
 يرد عليه ان
 من وجع عنها
 معا طاربا
 عن طاربا بها
 فان الجسم
 لا يتلو عن
 احد من اما
 ان يكون
 خارجا عنها
 معا او عن
 احد هما
 فقط ولا
 تالها بالجهة
 وعلى التقديرين
 لا يطلبها
 لكان فين
 فلا يكون
 احد الكاين
 طبيعيا لهما
 جسا لا يطلب
 شيئا من المحال
 لان له كنه
 له فان طاربا
 يطلب بعض
 الاحوال وهو
 جيبيل وراجد
 اليه قلت
 فاعلم له
 حقيقة هو
 مفهوم ما
 امر في هو
 امر واحد
 ان تعدد ما
 بعد في طاربا
 لشيء ما بعد
 في طاربا فليست
 في مكان
 المركب كان
 الخرج العا
 لادما انفق
 وجوده فيه
 فغير من
 المركب من
 جهة الصفو
 الزكية لا يقتضيه
 مكانا لما
 مر لان التركيب
 امر من بعد
 الابداع واجاد
 مكان على
 سبيل الابداع
 مثل التركيب
 بطاربا لركبانه
 وحد يقتضيه
 تحقق الخلال
 الابداع وهو
 حال كما سببا
 فامكنة لركبان
 امكنة البساط
 بعينها فان
 طاربا يكون
 ان يوجد
 مركب بالابداع
 بان يوجد
 الفاعل مركبا
 مع سببا بطاربا
 دفعة واحدة
 كما في قول
 البطلان الكنه
 والخرن قلت
 المراد بالركب
 ما كان بين
 سببا بطاربا
 فاعمال يحصل
 من ذلك جهة
 واحدة جيبيل
 وراجد كونه
 مكانا من هذا
 الجهة غير
 امكنة سببا
 بطاربا لا فاعمال
 ان مثل الفلك
 لكل المركب
 من الافلاك
 الجبرية لا
 يستلزم
 مكانا وادبا
 ولا بن سببا
 لوهم ليدل
 على عدم جهة
 واحدة جيبيل
 وراجد هذا
 الاصل او المركب
 المتوقف على
 حصول الفصل
 والاضغال

بين بنائيه ينبع ايجاده مع بنائيه دفعة واحدة لتوقفنا الفعل ولا نفعال على حركته زمان لا محنة ولو
 ايقم بانه يجوز ان يشغل مكان المركب ببل حدة بسيطة ما يتخلل واجهين ان يتخلل انما يكون بالحركة التي انما
 في زمان في انشاء ذلك الزمان يخفى الخلاء واوردنا من ملزم الخلاء لو كان شغل ذلك يتخلل واحدا ما لو كان
 يتخلل ان يستغاضه بصل كل يتخلل شكك متعقبا وهكذا الى غير انتهائنا فلا يلزم الخلاء وانه يجوز ان يكون لكل
 بالتخلل هو رتبة القوام فيوزان يكون بسيط ابداع رتبة القوام ادى ما يقتضيه في يدين لك معتدوم
 على معتدوا الطبيعي على هذا وان لم ان لا يكون العناصر البسيطة على وضعها الطبيعي في زمان من الان منه
 لكن لا برهان على استحالته ومنه ان دوام الفرض غير معقول لان الابداع على خلاف مقتضى طبيعة الشيء فما لا
 معتدله واما من جهة بنائيه فيقتضيه مكانا هو بعض امكنة بنائيه فان كان احدا بنائيه بقلته القوة على
 غيره يكون المكان الطبيعي المركب هو بعض اجزاء مكان الجزاء الغالب بحسب قضا القرب كما في جواب المنظر
 باجزاء العناصر والاكالات الاجزاء التي امكنة في جهة واحدة هي القابلية مكانه هو ما يقتضيه الغالب بحسبه
 الجهة فان كان الغالب هو الماء والارض كان المركب مركبا من العناصر لا يبع كلها مكانا الطبيعي يكون فاعلى
 الفصل المشترك بينهما مشتملا عليه اى موضع منه يقتضيه القرب كذا ان كان الغالب هو النار والهواء ان
 كان مركبا من ثلثة عناصر كالماء والهواء والنار مثلا وكان موضع التركيب وضع الماء مثلا كان الهواء والنار
 الواضعا في جهة واحدة من جزاء الماء غالبيتا في جهة واحدة الى جهة ما فاذا حصل في جهة الهواء وقف هناك
 بامتناء الهواء ولم يتجاوز لان الجذب من هذا الجزاء الجذب على السواء وامثال الهواء اياه هناك لا بسيط
 فخالف جزاء النار والى ما مضى وبين في الجذب هذا اذا كان المركب مركبا عن اكثر من بسيطين واما ان كان
 مركبا عن بسيطين فان كان احدهما غالبا فالحكم للغالب كما مر وان كانا متساويين فان كان المركب مهيأ في
 المشترك بين جزئيهما مكانا الطبيعي يكون هناك لا يحسب الا بالفسر او كانا الفسر جامع او بان يكون
 وضع احدهما بمحاذية جهة الاخر بل يفرقان لولا الفسر فهذا القسم من المركب مكانه حيث ما اتفق ذلك الفسر
 هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وهذا هو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في طبيعتنا الشفاء واما المركبان فان
 مركبهما لا يتخلل واما ان يكون عن بسيطين واكثر فان كان عن بسيطين فاما ان يكونا متساويين في القوة واحد
 اغلب فان كانا متساويين في القوة ولم يفرق ان كان وضع احدهما بمحاذية جهة الاخر ففرقا ولم يحسب الا
 بمسحط مع وان تواجدت كما هما بعد كل من مكانه كبعد الاخر فقا واما مشتركا واحدا الاخر فوفقا الا ان
 على احدهما معتبرا او يكونا في الحد المشترك بين الجزئين فيوزان بينهما من بالطبع وان غلب قوة احدهما وكسر
 على المزاج حاصل كان المكان الطبيعي مكان الغالب ان كان عن اكثر من بسيطين وفيما غلب فالجذب للغالب
 وان تناوب جوابا لشرط غلب البسيطان للثلاث جهتهما واحدة بالعبارة الى الموضع الذي فيه التركيب
 اكالماء والنار والهواء وموضع التركيب الماء وحصل المركب في اخر الجزئين وهو جزاء الهواء من جهة وقوع المركب
 وموضع الماء لم يتجاوز اذ الجذب عنه الى الجانبين متولوا الامساك منه عن البسيط الذي يطلبه للجزء
 لا بسيطه فخالف الجزئين وعنه ان لا يفرق الفرج من الاجسام البسيطة التي مثل وزم به الا وهذا على الجمع
 وبشكل الاجزاء الاخرى ما نفعنا اياها عن الحركة الى احتياها الخاصة ويكون الاخر له قد يصغر تصغرا لا
 يمكنها ان يفعله الاجسام التي بينهما وبين كلتاها حرا او يكون قوة فاسرة على الاجتماع غير قوى تلك

في كون
 الفصل في كنهها
 لهذا المركب في كنهها
 الطبيعي لهذا المركب في كنهها
 في كنهها في كنهها في كنهها
 في كنهها في كنهها في كنهها
 في كنهها في كنهها في كنهها

[illegible]

صوت اجزاء المنتخبة بحسب لغير مكان لا يتكلم بمصلحة العقل
الاولى بين الافلاك المستندية حرة كما لا يترك
والا ليس لنا في هذا العالم والآخر
قال تعالى في سورة الاحقاف
والا ليس لنا في هذا العالم والآخر

لدينا بطلان
قال فبطلان الصورة
التي ليست كما ترونه فان
ليس مستورا الى ذلك
يخرج في الى ذلك
يخرج كونه من الصورة
التي مستورا الى ذلك
فلا يكون فيه اكون
او لا يكون من
العقيدان وهناك
لما على الصورة
مهيكل

الصورة الاولى العائنة على الكل صورة جبهة فقط واما ان كانت صورة كما لينة فوجبه كما لصورة الطائفة
فلزم كون كل طائفة اشرف واكمل من السابفة فلزم كون الارض اشرف من الفلك بمراتب كثيرة وكذا كل تلك عما
موقوفه بقدر ما يدها من الافلاك والصورة هذا فان مثل الجواب المذكور وانما دفع النفس لكن بقية
بل ان اجتماع صومتين فوجبت في الكوكب التدوير والخارج المركز وهو محال لا بل لان استعماله فان صو
العناصر ثابته في المركبة فدخل فيه صورة اخرى سارته في سائر في اجزاءه لا فانقول صورة المركبة
في جميع اجزائه المقادير المركبة لا البسيطة والآن ان يكون جزء واحدا واولا فاما مثل واستعماله بل بغيره بل يمكن
ان يقال بساط المركبة من الاجزاء المقادير المركبة من حيث هو مركبة ان كانت اجزاء مقادير لمادة فاعلمنا
للسنا اجزاء مقادير بلنا فون مثلا من حيث يافون بل بجبهة التي هي مادة للصورة الباقية وفيه كلام
مثلا في حيث الخارج وانما اذا كان في الفلك صورا ان كان فيه مركبة فوي وطبائع فلا يكون بساط الا بقاء
معنى التركيب المعقولي ان يكون جزء من الجسم قوة وجزء اخر منه قوة اخرى وليس في الفلك كذلك لان الصورة
الاولى سارية في الكل والثانية مختصة بالبعض لا فانقول فلن ان يكون فلك ثوابت مركبا من ثوابت
واما اذا جاز في الفلك اتصال صور معتدلة هو ياد افعال مختلفة فليكن في سائر البساط فلا يلزم ان يكون
شكلها مستديرا فلكا الجواب عن الاول اما لان صور الفلك سارية في اجزائه كصورة الماء والآن كون
جزء الفلك فلكا كما ان جزء الماء اذ ذل ليس معنى سارية الصورة في الاجزاء كما لا يخفى في المثال انه طرعت انه
لا يلزم ان يكون في شئ من الفلك من حيث انه متماثل الفلك صورا ان مختلفا بل لم ذلك عن الثالث انك قد
عرفنا ان فعل كل صورة في مادتها من حيث هي مادتها ليس الا سنادا والثابته من ابن بل لم علم اسنادا
اشكالا بساط هذا لكن هنا اشكال قوي كان قد نسخ به وهو ان الجزء الذي يعني بعلا فزا الخارج المركبة
من المقل وجبتي بالتميم وكذا ما يعني بعلا فزا التدوير من الخارج يعني بعلا فزا الكوكب من التدوير جسم لا تخدو
له طبيعة مختصة به ولا سرت فيه الصورة المتماثلة مثلا لانه لا يلزم ان يغلظ اذ التوقع الواحد المبدع
ههنا لا يغضاله عن الممثل وعن الميم الاخر وكان كره ثامة وليس ايضا موجودا يعني وجود الكل كما هو شأن
الاجزاء المفردة بل ان يكون الجسم موجودا بما هو جبهة بدون صورة فوجبه وان يتصل الجسم في
الخارج بالفضل وبطلانه ما قد يفر عندهم والجواب عنه اما لانتم منفصل عما هو جزء كالمثل بالذات
لو بالعرض بل هو منفصل عن الخارج من حيث الصورة بالذات وعن الميم الاخر بالعرض وليس منفصلا
عن المثل بالذات ولا بالعرض بل هو متحد الوجود مع متصل الصورة وليس موجودا براسه منفصلا
عما هو جزء اصله لا عماله صورة مختصة عن الخارج من حيث الممان بالذات بل بالعرض والذات
من ان الخارج ليس من الممثل من حيث الصورة بل من حيث الممان ولا هو منفرد بخصه من حيث الممان
بل من حيث الصورة فلا اشكال هذا قال بعض الافاضل دفع الفضل المذكور ان القابل على وجود الحاد
المركز ليس الا وجدا الاختلاف في الحركة القوية القوية الى المتغير على ما فصل في مظهر وكذا التدوير
فيكون ان يكون الفلك متصلا واحدا لا بغيره بالفعل ويكون الحركات المختلفة متويزة الى اجزائها القوية
ولا يحسن في هذا ان يقال ان اجزاء الفلك في المتصل الواحد كانت متغايرات في الحركة المتصل
كافي الفلك في دفع في الجود في وجه الممان بل في جميع الاجزاء العظيمة اذ كبرها جف الماء الذي في الحاد

بصور

الانهار وبغيرها الباقى مع اعضاءها خارج المركز من الفلك جزء مفروض عرضة تلك الحركة المخصوصة المخصوصة
 المحسوسة فاذا فرض ذلك الجزء بنهاه يفرض الباقى من الفلك متممين مختلفي الجوانب بالجملة المميزين مفروض
 من كره واحدة على شكل يعلى يمكن فرض هذا الجزء في كل كره ومن عليه التدوير انتهى مقال ولا يخفى
 ثم نقل عن بعض المحققين لدفع النقض ان لا نسب بقواعدهم ان يقال ان صورة فلان الثواب مثلا صورة
 منفقة الفعل فان الصورة قد يكون متشابهة للفعل كصورة البساط العنصرية وقد يكون منفقة لفعل
 كصورة المركبات وانا ادعى من ان الفاعل الواحد القابل الواحد لا يتغير افعالا مختلفة فغير مسلم في الفاعل
 المنفقتين ثم رد هذا القول بما حاصله ان هذا يخص بسبب اعدادهم من غير ان يرضوا به لا نراها جازان يكون
 لبسط صورة منفقة الفعل جازة كل بسط مضاعف بهم وهو كذلك لثالثا ايضا اوردوا اما
 وهو ان القوة المصورة ان كانت بسيطة فحاصلها اما بسيط واما مركبة الاول يقتضى ان يكون شكل الجوانب
 كره والثاني يقتضى ان يكون مجموع كرات بعد البساط التي في المحل المركبة ان كانت مركبة من قوى فان
 كانت تلك القوى في حال مختلفة كانا الجوانب ايضا مجموع كرات وان كانت في حال واحدة لم يمنع بعضها
 بعضها من منفقة كان الجوانب كره واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع لها بساط ما يمنعها ايضا
 الاستدارة والجواب ان لا يتم انها لو كانت بسيطة في مركبة وكانت مركبة في مركبة بل ان يكون الجوانب كرات
 واما بلزم لو كان فعل البسط في المركبة فعلة في واحد واحد كان فعل المركبة فعل واحد واحد في واحد
 هو وهو غير لازم بل المنفقة في الصورة الثانية لا في الفاعل في الصورة الثانية هو مجموع الاجزاء
 حيث هو مجموع ثم انه لا يثبت ان طبيعة الجسم يقتضى المكان وبطله دل على وجود في الجملة اعني ان يكون
 بالفعل او بالقوة لا في الطبيعة بل على ان وجود بالفعل ضروري ان الجسم يطلب المحسوس لا يحصل
 وطلب المحسوس في الشيء لا يمكن الا بعد وجوده مع انه منقوض بما يطلبه المحسوس في الكمية والوضع على ما
 يخفى ايضا في ذلك على كون المكان اذ اوضع اذ لا يجوز حصوله في منع فيما لا يوضع له بالضرورة فثبت
 كون المكان موجودا اذ اوضع كذا هب اليه الحكماء بل جمهور الفلاس والناس من نفى ان يكون للمكان وجود
 اصلا وذكر الشيخ في الشفاء لهم حجة واجاب عنها الاولى ان المكان لو كان موجودا لكان ما جوهرا او عرضيا
 والجوهر محسوس ومعقول فان كان جوهر محسوسا وكل جوهر محسوس مكان فلكان مكانا ومكانا الى غير
 النهاية وان كان جوهر معقولا فكيف يقارن ويقارن الجوهر المحسوس والمعقولات لا وضع لها ولا نشأ
 اليها وكل ما يقارن ويقارن الجوهر المحسوس فهو ذو وضع والية شارة وان كان عرضيا فالذي يحله هو
 العرض كالذي يحله البياض الذي يحله البياض يشق منه الاسم يقال مبيض وبعض الجواهر لا يحلها كما
 بهي ان يشق منه الاسم يكون هو الممكن متكون مكانا الممكن عرضيا بل في النقلة ويسمى حيث
 سار فلا يكون منفقا عنه كانه محمول منفقا عنه والجواب عنها ان المكان عرضي ويجوز ان يشق منه اسم
 لما هو عرضي فيمكن ان يوقف عليه بالعارف ومثل هذا كثر واداشق فلا يجب ان يكون ذلك هو اللفظ
 الممكن فان الممكن مشتق من الممكن وليس الممكن هو كونه الشيء ذا مكان على انه يجوز ان يكون في الشيء
 ويشق منه الاسم لعزمه كالولادة منى فالولد يشق منه الاسم للولود والعلم في العالم ويشق منه الاسم
 للمعلوم فيجوز ان يشق من المكان اسم الممكن فلا يكون المكان منه الثانية المكان لا يحلها وان يكون

لا يمكن الا بعد وجوده فغير اوله
 منع ان الجسم لا يطلب محسوسه
 وثانيا منع ان يطلب محسوسه

لا يمكن الا بعد وجوده فغير اوله
 منع ان الجسم لا يطلب محسوسه
 وثانيا منع ان يطلب محسوسه

فان كان جسمه لا يمكن ان يكون بغيره فمداخله لا يمكن ان يكون بغيره فمداخله لا يمكن ان يكون بغيره

جسمه او غير جسمه فان كان جسمه لا يمكن ان يكون بغيره فمداخله لا يمكن ان يكون بغيره فمداخله لا يمكن ان يكون بغيره
 جسمه ولا هو بسيط من الاجسام ولا مركب منها وان كان غير جسمه فكيف يكون له ارتباط بالجسم وبما هو متسا
 الجسم الجواب انه غير جسمه ولا مطابق للجسم بل محيط به بمعنى انه محيط على طائفة من مداخله فلو لم يكن له حيز والى
 كون المكان مخصوصا بالمكان فيجوز ان يكون مساويا له بالتحقق انما لا يشترط ان لا يتغير الا بالاسبدال بغيره بعد
 كما ان هذا الاسبدال يقع للجسم فكذلك يقع للشيء والحظ والنقطة فيجوز ان يكون لها ايضا مكان معلوم
 ان مكان النقطة يجب ان يكون مساويا لها حتى لا يبعد عنها وما يشاء النقطة نقطة فلم صار من احدى النقطتين
 مكانا والاخرى ممكنة والجواب انما يلزم ذلك لو قلنا ان كل انتقال سوا كان بالذات او بالعرض مثبته للمكان
 ونحن لا نقول كذلك بل نقول ان انتقال الشيء بالذات مثبت للمكان لا غير ان المكان عندكم امر لا بد منه
 وكل ما لا بد منه للشيء هو علته والمكان ليس علة للشيء لان ما لا يحد ولا مادة ولا صفة وهذا ظاهر ولا غائبه لان المكان
 عندكم كما يحتاج اليه قبل الوصول الى الغاية والنام والجواب اننا لان ان كل ما لا بد منه للشيء هو علة له فان
 المغلول لما لا بد منه للعلة ولله العلة ثم ذكر السببين انهم يحاجونها وجود النقطة فان النقطة معارف شي للشيء الخ
 ذلك معارفه جوهره لا كم ولا كيف لا غير ذلك من المعاني اذ جميع هذه بمعنى مع النقطة بل انما ذلك مفارقة
 شيء كان الجسم فيه ثم اسبدال به وهو الذي يسميه مكانا ومنها وجود المقام فاننا شاهد الجسم يكون خاصا
 ثم نراه غائبا عن جيبه انما هو حيزه هو مثل قد كانت جرة فيها ماء ثم حصل بعده فيها هو او لم يكن والبدلية
 فوجب ان هذا العاين غائب بعد خلقه امر كان لذلك الشيء او لا وكان الاول مختصا به والآن فضلا عنه
 وذلك لا كيف لا كم في زمان احدهما ولا جرم بل خبر كان الاول فيه صان الاخر فمهما ان الناس كلهم يقولون
 ان هنا فوق وان ههنا اسفل فليس بصير للشيء فوق واسفل لجوهره كما وكيف فيه او غير ذلك بل بالصفة الذي
 يبنى مكانا وخي ان الاشكال المتغيرة لا يتغير الا ان يختص موضع حيزه ولو كان المكان موجودا مع وجود
 ليس بنوع وكفول وخواص لما كان بعض الاجسام يتحرك طبعيا الى فوق وبعضها الى اسفل فالواحد يطلع من
 قوة امر المكان ان القبل القاي يمنع وجود الشيء في مكانه ويوجب ان المكان امر قائم بنفسه يحتاج ان يكون
 معتدلة بوجدانه الاجسام ولما اذ اداسر دوس الشاعر يقول شعر احدث فيه عن ترتيب الخلق لم ير ان
 يقدم وجوده عن المكان شيئا فقال ان اول ما خلق الله تعالى المكان ثم الارض الواسعة ثم هو الذي انشا
 وينبغي ان يعلم ان هذا الوجود وامثال ذلك بينهما على وجود امر متعلق بالمكان فان الحق ان المكان مظهر لشيء
 وان كان نظريته المهيمنة ولدن للخلق العقل بعد انما هم على ان الجسم مكانا في حقيقة لا خيال لان المذاهب
 الى كل منها ستة التثنية المهيمنة هي كون المكان سطح او بعدا موجودا او بعدا موهوما والاربع ان المكان
 هو المهيمنة والخامس انه هو الصنوع والسادس انه هو ما يستقر عليه الجسم لاول من هذه سطور من ما نرى ان
 مذاهب فلاطون وسبعة والثالث مذاهب هي المذاهب التي في كل من الاربع والخامس جماعة من الانبياء
 والسادس هو المتعارف بين العامة فانه الشغل ان نقطة المكان قد ينقلها العامة على وجهين فاما عنوا
 بالمكان ما يكون الشيء مستقرا عليه ثم لا يغيره ثم انه هو الجسم الاسفل والسطح الاعلى من الجسم الاسفل لان
 به عروا يغير عن الغائبة فيجوز لبعضهم قول السطح الاعلى من الجسم الاسفل دون سائر واما عنوا بالمكان لشيء
 لما دعى كالدن الشارب البيت ثلثا من الجمل ما يكون من الشيء وان لم يستقر عليه وهذا هو الاعتدال عندهم

فان كان الجسم لا يمكن ان يكون بغيره فمداخله لا يمكن ان يكون بغيره

فان كان الجسم لا يمكن ان يكون بغيره فمداخله لا يمكن ان يكون بغيره

[illegible]

[illegible]

لا

منه لا يكون ذاته خالصة من مادة وان سمي ذلك بالبعد ذاتا لمادة مع البعد الذي في المادة منكون المادة قد
 سمي فيها بعدان متساويان متقفا الطبيعة وقد علم ان الامور المنقضة في الطبائع التي لا يتنوع بمضول في
 جوهرها لا يتكرر في هوانها وانما يتكرر في المادة ايها واحدة لم يتكرر البنية فلا يكون بعدان ومنها ما قال في
 في الشفاء وهو ان البعد يميل خواص الكم اي الزيادة والنقصان وكونه متساويا او غير متساو وكونه متساويا
 في مقدار او امثاله ذلك هذه الخواص يذاتها لكم وبوسط الكم ما يكون لعنصر فلا يخلو اما ان يقال يميلها
 لا يخلو مولا اوليا بالذات وقبولا بالعرض فان كان قبلها بالذات فهو كم وان كان قبلها بالعرض فهو شيء ذو
 كم والعرض لا يكون ذاك الا لو جرد في جوهره وكم قبله ان يكون الخلاء ذاتا مفارقه لجوهره وكم وللمثل
 الكم الا الكم المتصل بالباطن المتضمن في الاقطار الثلاثة فان كان كل واحد من الجوهر والكم داخل في تقويمه وكل
 جوهرية الصفة فهو جسم فالحل جسم طن كانا مفارقه من خارج فالحل احواله ان يكون عرضا في جسم
 والعرض في الجسم المتصل لا يدخله جسم فالحل لا يدخله جسم وان كان يميل في ذلك بالذات فهو لا يحتمل كم بالذات
 ومن طبائع الكم بالذات التي له ذاتها في الابعاد الثلاثة ان ينطبق به المادة وان يكون جزءا من الجسم
 فان لم ينطبق به المادة فلا يكون له كم بل هو خارج في ذلك الفارص لا يخلو اما ان يكون من شأنه ان يعبر
 في موضوع فان كان من شأنه ان يقوم في موضوع وفلا فادان البعد هذا البعد لا يخرج عن ان يقوم مقام
 لقيام في موضوع غير ما يقارنه البعد وهو فاهم بنفسه فهو موضوع يقوم به بعد الخلاء فان الموضوع
 ليس الا متباها في موضوع يقارنه بعد كم وان كان ليس من شأن ذلك المتضمن يقوم في موضوع ويكنه
 فيكون لا وجود له ما هو معد في موضوع فكيف يصبر به البعد كما لا في موضوع وهو يحتاج الى موضوع
 فان قبل ان موضوعه هو البعد انما حصل في موضوعه جعل موضوعه في موضوع كان معنى هذا الكلام
 ان ما لا يقوم له بنفسه عرضا لا يقوم له في نفسه في موضوع فيجعلها ما بنفسه في موضوع وهذا بين
 ومنها انه لو كان موجودا لكان متساويا لوجب شأه لا يباد فكان متشكلا وقبول الشكل سواء كان با
 بالانفصال او بالانفعال من لوان المادة لامتصاص خصوصيات الاشكال فانها مستندة الى خصوصيات
 المقادير المستندة لا محالة الى المادة فلا يورث ان يضاف البعد بالشكل لعل من يميل ان يضاف اليه بل وانما
 اي مطلق الموضوعية ليس المستندة الى الالافعال ومنها ما قال الا قام في المحقق وهو انه لو امكن ان يتشكل
 العنصر ان هذا البعد الموحى بين طرفي هذا الالاء بعدان مع ان هذا المشار اليه بالجسم ليس الا الواحد
 في هذا الشخص الا في الواحد في الجسم هل هو واحد الخفيفة واشخاص متعددة لانه حكما بان الموجود
 فيما بين طرفي هذا الالاء بعدان لانا لو قدرنا خروج الماء عنه وعدم دخول جسم اخر مع بقا الطرفين على
 بناءهما وعدم انطباقهما فاضى العقل بوجود بعد بينهما فلما دخل فيه الماء علمنا انه اجتمع ذلك البعد
 بعد الماء ولما لم يوجد مثل ذلك في الانسان الواحد لم يلزمنا مجوزة لانا نقول الحكم بوجود البعد بين طرفي
 الالاء على العقل بل ان المذكور انما هو حكم الوهم لاحكم العقل لانا العقل يجوز استخلاص الفاعل بالذات
 لعدم كون حقه باذنه فيمكن الجزم بما يرتب على تلك المقادير لا على سبيل الحكم الشرطي وهو لا يستلزم
 المقدم فلا يلزم صدق التاليل امثال هذا الشأن الوهم كما في كلام الشيخ والحكم بعدم تعدد الشخص لانا
 حكم العقل المحذور في العقل لا يفرض بين الشخص لانا في البعد الموجود في ما بين طرفي الالاء فكل ذلك

يكون ساكناً وهذا مما لا مدخ له فقلت ما الجواب عن الاول فهو ان لا يتم عدم تبدل مكانه عليه فاما مكانه
 ليس باطن الكون بل باطن الهواء المحيط به فان الكون ليس ساكناً بل متحركاً وهو بمنزلة اجزائه واما عن الثاني فهو
 ان امكن حركته نحو مكانه من غير حركته الماء ملازمه لسطح المعين ثم والاولى من مساواة وجوه الشمس مع جدران
 انه لو فرض من حركته لكان له هذه القفلة بالعرض ويكون هذه القفلة من رتبته فكيف يمكن ان يكون هذا الملازم
 ليع فرض من حركته لو فرض من حركته يجب كونها اسرع وابداً من حركتها مع ذلك ففرض حركته على سطح لقي
 مساوية حركتها في القفلة وعما القفلة في الجهة فانه يلزم عدم تبدل بعدها لا يجمع مع فرض حركتها ومنها ان القفلة
 بالاجزاء يجعل كل جسم مكان واصحاب البسط الحاوي بلزم ان يكون من الاجسام ما لا مكان له واليه شأنا
 بقوله ولم يتم المكان عطف على قوله لثباتها لاحكام اي لو كان المكان هو السطح لزم ان لا يكون المكان عاماً
 لجميع الاجسام ولا يكون الحكم المذكور سابقاً كلياً فان الجسم المحدد للجهة لا يحيط له والحال ان الدليل الذي قد
 دل عليه ان كان عاماً ومثبناً للكيفية كما مر في الجواب ان الحكم الكلي المذكور عندهم هو ان لكل جسم جنس طبيعياً وهو
 اعم عندهم من المكان كما مر في كلام الشيخ في طبيعيات الشفاء من قوله لا جسم الا وله جهة ان يكون له جزءاً مكان
 واما وضعه في جهة فانه قيل كيف لا يكون للحد مكان ووضعه المتماثلان بحسب الجنس يكون احدهما فوق الاخر
 والاخر منه فيبطل ان المكان في حركته لا يتغير فانه وان كانت ضيقه لكل لثقل لكانها مكاناً بالقياس الى الاجزاء
 ولولم يكن الاجزاء المتحركة بالاستدارة نقله من مكان الى مكان لم يكن للشمس والقمر والشمس من الكواكب نقله من مكان الى
 مكان اخر والافلاك لا يتحركون فاما ان كل جزء من اجزاء المحددة في مكان كان المحدد يتم في مكان هو مركب من امكنة
 الاجزاء وهذا ليس له مكان هو السطح فوجب ان يكون مكانه هو البعد اجزاء المتحركة بالاستدارة ان كانت في
 فلا يكون لها امكنة فلا يبرهن لها نقله قطعاً وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب فالمعلوم من حالها بالضرورة هو
 تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة بغية الحركة الوضعية الثابتة للكل واما انتقالها من مكان الى مكان
 فليس معلوم وهذا الشيخ جاب عن الجهة المذكورة بوجه من الطبيعة هو ان هذه الجهة مبناها على ان ينسب المكان
 بعدا يجعل لكل جسم مكاناً وهو امر صواب واجبة هذا الضمنية شبيهة من الشهوات فانه لم يكن واجبا ان يكون
 كل جسم في مكان وجوبا في نفسه كان سبباً باطلاً وعسلي ان يكون لا وجب لبعض الاجسام ان لا يكون في مكان
 وان كان واجبا لم ينجح الى تدبيره ولو كانت هذه المفردة واضحة وهو ان كل جسم في مكان ولم يمكن ان يوجد
 جسم خاوا وثق من اربابا المتوفرة مكانا غير البعد المفقود وكان البعد المفقود موجودا كانت الحاجة عتدا
 الى ان نقول بان البعد مكانا واما وليس شيء من ذلك واجبا فاما اشد محزنا في ان ننحل حيلة ليكون لنا ان نجعل
 كل جسم في مكان وللسلم ان كل جسم في مكان فليس يجب ان يكون ذلك المكان هو البعد فانه يجوز ان يكون هذا
 المعنى ليس يمكن لكنه لا يلائم للمكان وعام لكل جسم عموم المكان فان عن هذا القول انه يكون اشبه برأي الجمهور
 ان كل جسم في مكان فليس كذلك فانه سببه هذا الرأي الى الجمهور والذين هم القائلون من حيث لا يعتقدون مذها
 بدعوى انهم لا يعلمون ويقولون على ما في الجمهور والوهم كشيء راي اخر اليهم وهو ان كل موجود في مكان ولا
 يشاء اليه وهذا انما بان منسا وان في ان القائلين انهم ينصرف عنها ينصرفون عن غيرهم عليهم بعدا لفطرة العقلية
 والوهمية وقد عرفنا احوال هذه المفردات حيث تكلمنا في المنطق وبقينا انها وهيات دون عقليات ولا
 يجهل بل يفتق اليها على ان حكمهم ان كل جسم في مكان ليس في ذلك حكمهم ان كل موجود اليه اشارة ولم يجرؤوا

قد علمنا ان السطح الذي كان محيطا بذلك الجرم قد بطل فدل على ان المكان هو البعد الذي سببه الازدواج
 السطح الذي قد بطل وعليه منع ظاهره بالجمله فقد ظهر ظهورا تاما من مضاعفها ذكرنا ان القول بالبعد غاية
 البعد لا من عندكم من مذهب البعد هو القول بالبعد الموهوم لا كما استظهر من المتكلمين بل بعينه ان الفعل بمعونه
 القوة المختلة ان ينزج من الاجسام المقلدة مقدارا مجزعا عن المادة مثل مقدار الجسم كونه مقدارا ويحكم بانه
 مكان الجسم فكان كل جسم من الاجسام اما هو حصن لجسم الكلي لمجموع كره العالم الجسماني فهو قائم لا في مادة
 ولا بعد فيكون تلك الحصنة ما يقتضيه طبيعة الجسم لمحصله فيكون مكانا طبيعيا له بنا ذلك ان مجموع كلام
 الجسم من حيث الجبهة المطلقة مع قطع النظر عن خصوصيات الصور النوعية الموحية لاختلاف الاجسام و
 انفعال بعضها عن بعض فهو كونه كره واحدة شخصيه لها مقدار واحد شخصي باعتبار الحوادث المختلفة
 النوعية على بعاض الوهنية فاضل لعل العقلية صان متكررة ومنعده بالافواج مختصا كل منها بما يليق به
 من الحصنة الوهنية لمقدار الكل فكان الارض مثلا حصنة من بعد كره الكل حول المركز فيبقى الارض بطبيعتها كونه
 مختصا لمحصله فيها ومكان الحد حصنة من ذلك البعد حول المحيط فيبقى هو بطبيعته كونه خاصا فيها وهكذا
 في سائر الاجسام فالمكان الطبيعي لكل جسم هو حصنة من البعد الكل ما حوزة مع وضع وترتيبها كونه عند المركز
 او عند المحيط او على سبيله مخصوصه من احدهما وليس هذا من الوهنيات المحضه التي لا منشأ لها في الخارج حتى لا
 يفتور انضافه بصفات الوجود كازداده والنقصان بل من الوهنيات النفسانية التي لا منشأ لها في الخارج حتى لا
 هو اعتبار الكرات المنصوبة بعضها فوق بعض وهذا الاحتمال مما سيجل في سالف الايام ثم قد جلت في كلام بعض الافاضل
 ما يبرهنه فان قلنا ان البعد الذي ذكرناه موهوم لم يكن الجسم متمكنا في الخارج ولم يكن مكان الجسم موجودا
 فيه وهذا خلاف ما ثبتت بالادلة المذكورة قلنا كان هذا البعد له منشأ انتزاع في الخارج كان الحكم يكون الجسم
 متمكنا في الخارج محضا بمعنى ان الجسم الخارج بحيث يعجز ان ينزج له بعد موهوم ويحكم بكونه خاصا له وجود
 المكان في الخارج على ما دل عليه الدليل اعم من ان يكون موجودا بنفسه او بما ينزج هو منه واما القول بالسطح على
 فوزه كشخ كاع من مضاعفها ذكرنا انه وان كان ايقن في سائر ما يرد عليه شئ مما او رده الا انه لا يفتن
 كما اعتقده بل ينفتح بما ذكرنا من الاحتمال في البعد فالبعد نفس مذهب المبطلين في المكان بهذه البنية فاما
 كان المكان هو الذي فيه الجسم حده ولا يجوز ان يكون فيه معه غيره اذ كان مساويا وكان بسطه بهما فو
 عليه علة متمكنا وكان هذه الصفات كلها او بعضها لا يوجد الا في الوجود او في الوجود او بعدا وسطح ملاق
 كيف كان وجميعها لا يوجد في الوجود ولا في القوة والبعد لا وجود له خالبا ولا غير خال والسطح الغير الحاد
 ليس بمكان ولا حاد ومنه الذي هو نهاية الجسم الشامل فالمكان هو السطح الذي هو نهاية الجسم الحاد لا غير
 حاو ومثا وثابت للمستقلات فيملاء المستقل مستغلا وبفارق المستقل بالانتقال عنه ويواصل بالانتقال اليه
 ويستعمل ان يوجد في جسم ما فظهر وجود المكان ما يبرهنه في فانت خبير بمقتضى جميع هذه الامور في البعد
 الذي ذكرناه وهو غير البعد الذي يحقق بطلانه كما لا يخفى من ان الاحتمال لان السطح البعد الموهوم الذي
 ذكرناه اقرب لاحتمال انه يوفق القديسين على البرهين فان قيل على القول بالسطح ان الجسم الذي له محدب مقعر
 كالكرة ليس له سطح الجسم المحيط بهذا الجسم كالماء المحيط بالكرة والى الجسم المحيط كالماء الذي في الكوة
 ليس له واحدة لان المحيط كالماء والمحيط بالكرة كالماء من محدب لمقر الكوة فليكن ان يكون للكرة محيط

عاشر مقرر

على ما بان من كلام الشفا على انه حل فغير ايقنا انه عليه فعدم الانها في مراتب الفهوم لان من عدم انها الجسم
في مراتب الانقسام واما الثاني فلان الكلام مفروض فيها كانت المعاودة سادته كالصور والطابع المتشا
لا غير سادته كالقوة المحبوبة فان من الحيوان ليس محبوبا كما ذكره المقص في شرح الاشارات واما الثالث
فلما قبل من ان ذلك مكابر صريحه اذا ما دام يعني فوام فله معاودة بالضرورة وان كانت خفيفة واما المنع عن
الناشر بسبب الضعف والضعف غير وارد لان ما منع خارجي فمفروض عدم الموانع الخارجية كذا قال المقص في شرح
الاشارة واما الرابع فلما ذكر اسنادنا صلا للمطابق فليس في شرحه لهذا لا بشر من ان حاله
بالمقدار من حيث بؤله الزيادة والنقصا ببعثه المقدار كمال المقدار في شاكله الاحكام كقبول المساواة
والمعادنة والعددية والعدد والشارك والضم والفرق بينه وبين المقدار انما هو في كون تلك الاعمال
في احدهما بالذات والآخر بالعرض خامسا ما نسبوه الى الارب البركان البعدية وهو ان لا يلزم من كونها
على دينية الزمانين تساوي ما في عدم المعاودة فليس في شرحه ان الحركة بنفسها تسدعي ما واسبب المعاودة
منسجمها واحدة المعاودة ويختص باحدهما فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما
يختلف زمان المعاودة بحسب قوتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضائها فاجب من ذلك البعد
يلزم الجمع واجبا لمص غيرة شرح الاشارات بما نفي من هو ان الحركة بنفسها لا تسدعي ما لانها بمنع
يوجد على حد ما من السرعة والبطولة لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطولة في زمان كانت بجسالة
فرض وجو اخر في نصف للزمان او في ضعفه كانت لا حجة ابطا واسرع فكانت مع حد من السرعة والبطولة
حين فرضنا ما لا مع حد منها هف هي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يسدعي شيئا اصلا وقال
صاحبها لما كانت فيه فظهر من جهين اما اوله فلا تلو تلو في ذلك يلزم ان لا يقتضيه شيئا بحسب نفسه لان كل
شيء يفرض من اوله عن احد التقضين اي يقتضين كانا هو مفردا عنه ما غير موجود بل كل شيء يفرض من اوله
لا يكون وحده موجودا بدون اللازم وما لا وجود له لا يسدعي شيئا فلا بد ان يكون كحد التقضين والاول
دخل في افضا الشئ واما ثانيا فلان المراد بالافراد اما المهمة لا بشر شي فلا تلو انها غير موجودة واما المهمة بشر
لا تلو انها غير موجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة والبطولة دخل في افضا الحركة ثم قال ويمكن التقضي عن
النظر ان يقال ليس المطان للسرعة والبطولة دخل في افضا الزمان بل في الحركة لا يقتضي الزمان الا مع
وصف السرعة والبطولة فان الحركة لا يقتضي الا دخلت في الخارج الا اذا كانت سرعتها وبطئتها وهذا القدر
كاف في تقدير البرهان انه في اقول ما ذكره وان كان كما بان في تقدير البرهان ولا ينافي في وجود الحركة في
الحل المجردة عن السرعة والبطولة على ما هو في الفوتوسي كما سبنا لان ذلك لا يسدعي على مكان المفروض بل
يكفي امكان الفرض وهو حاصل لان فرض كون الحل امكانا يسدع محققا ما اذا لمكانا غير جواز ان يقال
الجسم منته البرهنة وهو ملزم لجواز فرض الحركة فغير لا محالة لكن لا يسدع به كلام المعترض فان كون الحركة
للزمان مع وصف السرعة والبطولة لا ينافي في كون الحركة بنفسها مقتضية فلما من الزمان وبسبب المعادنة
فلما اخر من لا يشهد بل لا يدعو المص ان الحركة بنفسها لا يسدعي شيئا وهو موقوف على ما ذكره شارح المقبل
ان مراد المقص هو ان الحركة لا يقتضي لاجل نفسها فاما من الزمان لاجل المعاودة فلما اخر من على ما يقتضيه كلام
المعترض كما لا يخفى على من تدبر فيه بل ما يقتضيه من الزمان لاجل نفسها هو الذي يقتضيه لاجل المعاودة

هذه الحركة في الخلاء يكون مساوياً لزمان حركة في معاوية لو كانت موجودة وهذه المسئلة صادرة وضحنا صدقها
 وكل حركة في الخلاء هي حركة في عدم معاوية وهذه المسئلة صادرة وكل حركة في عدم معاوية فليست مساوية
 البنية لحركة في معاوية على نسبة ما لو كانت موجودة قبل من هذه المسئلة ان لا حركة في الخلاء هي مساوية الزمان
 لزمان حركة في معاوية ما لو كانت وبل من منها ومن الاول ان لا شيء من الحركات في الخلاء وصف هذا كلاماً
 مع تلخيص ما تم قال ومما يمكن ان يقول القائل على هذا ان كل قوة محركة يكون في جسم قائمها بفضة مقدار الجسم فيجعله
 ومقدار هذه شدتها وضعفها زماناً لو لم يكن معاوية صادراً لم تعد له تلك القوة بل لا بد من معاوية بحيث لا يوصف
 ما وليس بل من يكون كل معاوية ما يؤثر في ذلك الجسم فانه ليس بل من اذا كانت معاوية ما يؤثر ان يكون ضعفه يؤثر
 ومضعف ضعفها يؤثر فانه ليس بل من اذا كان عده محركة يكون ثقلها ويقلون ان يكون نصف العدة محركة شتاً ان كان
 طرقت كثيره تثقب المعطوف عليه ثقباً ان يكون فطره واحدة تؤثر اثره فيكون ان يكون المعاوية في زمانها على نسبة
 زمان معاوية لزمان الخلاء لا يؤثر شيئاً واما يؤثر معاوية اخرى لو كانت موجودة فالجواب عن هذا اننا اخذنا المعاوية على
 انها لو كانت موجودة معاوية تؤثر لكان زمانها زمان حركة في معاوية وانما لم نخرج ان يقول معاوية تؤثر لان
 المعاوية اذا قبل انها غير متحركة كان كما يقال في معاوية غير معاوية بمعنى المعاوية هو الثابت لا غير هذا الثابت
 على وجهين احدهما الكس من الجسم من قوة المبل والثالث ما يظن من احداث المعاوية سكوناً فلا يزال يحدث سكوناً
 عن مقادير متشابهة لا يجرى اذ هذا وجه من الجمل كما يطوون في تعلم بعد ان ناس ما يشر على احد الوجهين الاول
 طباع المحرك ان يقبل ان معاوية لو كانت تؤثر فيكون بعض تلك المقادير التي تحتلها الجبهة الجسم مساوية
 في زمانها لغير المعاوية وهذا محال فقد ظهر انه لا يكون في حركة طبيعة البنية انتهى كلامه وهذا السؤال كما يرى في الخلاء
 على منعين هما التماس المسئول الى البركات والثالث من تلك الموضع الخمسة والجواب بمسألة جوامع ما بينهما
 فلفظ واعل كسب في ذلك هو ان المنع الاول غير صواب بل هو الثالث فيكون الجواب عن الثالث جواباً عن الاول والثاني
 بيان ذلك ان الدليل منوقف على تحقق معاوية تكون نسبة الى معاوية اخرى نسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمان
 الحركة في الملاء ونسبة المعاوية الى المعاوية نسبة الزمان الى الزمان اعني الزمانين الذين بازاء المعاوية في
 الحركة في الملاء لو لم يكن زمان بازاء الحركة بل كان الزمان بازاء المعاوية فلفظ كما هو جوي السند فلذلك ولو
 كان بازاء الحركة ايقم زمان على ادعاء العنصر فليس كذلك بل من نسبة المعاوية الى المعاوية كنسبة زمان
 الخلاء الى زمان معاوية الملاء اعني الى الزمان الذي بازاء المعاوية فلفظ فبصير زمان المعاوية و زمان الملاء معاوية
 متساويين وهو محال ولا يفتح كون مجموع زمان الحركة والمعاوية باء على زمان الملاء معاوية كما ادعاه كسب
 وبدل على ما ذكرنا صرح بما قول الشيخ فيجب من ذلك ان يكون بعض تلك المقادير التي تحتلها الجبهة الجسم مساوية
 زمانها لغير المعاوية كما لا يخفى لعمري ان هذا هو جواب عن الاعراض المسئول الى البركات وقد خفي على غيرنا
 والمنة لله علينا واعلم ان اصحاب الخلاء اجماعاً اوردوا الشيخ في الشفا واجاب عنها ما نرى الاجسام فيخلل وينكسر
 من غير حوله في اخر وجبه فيخلل اذا بنا عدد الاجزاء بنا عدداً بيزل يلمها خالياً والكمات في وجوه الاجزاء الى
 ملا الخلاء فيخلل ومنها اننا نرى على ما ملأ من رواديب ملاء ما فلو ان هناك خلاء اسفل ان يسع ملاء ما واما
 ان الدن يملأ من رواديب ثم يجعل في ذلك الشرايب عسرة زق ثم يجعل في ذلك الدن بعينه فيسب الدن الزق والشرايب
 فلو ان في الشرايب خلاء مضمرة فيه مقدار مساحة الزق لاسفل ان يسع الزق والشرايب بما كان يملأه الشرايب

من سئل عن هذا فاجاب بان
 زمان الحركة في الخلاء
 زمان الحركة في معاوية
 زمان الحركة في معاوية
 زمان الحركة في معاوية

وحده وابقى الثاني ما يمتنع من غير ذلك لان ذلك لا ينفذ في الماء ولكن في الخلائق كلها وكل من كان في الماء
 في خلاصه ما ان يترك في تلك المكان من غير ان يترك في الماء فذلك في الماء فيكون يترك في الماء منها ان الفاروق من ثم
 تكب على الماء فدخلها الماء ولو كانت مملوءة لما وسعت شيئا اخر يدخل فيها ومنها ان الحمار اذا دخل في الماء فخرج اما ان يرفع
 الماء فخرج كما وان بداخله لكن للمداخله على الماء فيكون يدفعه يتركه وكذلك الحال مادفعه فيها يتركه فيه فلن ان
 يتركه يتركه ان يتركه العالم وان يكون اذا تحرك يتركه بعنف ان يتفوق العالم بموجا بعنف ومضاهيا التوجه
 والجواب عن الاول ان التكاثف على وجهين تكاثف باجماع الاجزاء المنبثقة في هواها فكلها بان يخرج الهواء
 عن الخلل فيقوم الاجزاء مقامه من غير ان يكون هناك خلل فيكون فيه وتكاثف لان الاجزاء المنفردة اجتمعت
 بل بان المادة نفسها تقبل جما اصغر نارة وجما اكبر خري اذا كان كلاهما امين عارضين لهما ليس احدهما او
 بها من الاخر فاذا قبل جما اصغر قبل انه متكاثف ولما لم يتخلل وهذا المراد بيق في موضعه على انه لو لم يسلم
 ذلك لم يضر عاين ان لا يكون من العنبر الثاني بل من العنبر الاول وعن الثاني اعني عن حديث الرقاد ان ذلك
 كذا بصرف ولو كان ذلك محصيا لانا كلمة خالبا لادارة من حدتها والذن والشرابا في يجوز ان
 يكون المقدار الذي للزق لا يظهر منها وفي الذن حسا ويجوز ان يكون الشراب ينصرف منه بخرار
 هو اضعف حجم ويجوز ان يكون ينصف شيئا في طبعه او في شئ في التكاثف الخفيف وعن حديث النائي ان العنبر
 ينفذ بغيره بين مناسبتين من اجزاء الاعضاء ويتركها بالبعيد للسكن بينهما فينصف الحجم ولو كان الغذاء انما ينفذ
 في الخلائق لكان الحجم بعد خوله وقبله جما واحدا فلا يحصل بمؤونة وكذا كل من ترك وعن الثالث اعني حديث
 الفاروق انه ينصف على ما ذكر في التخلل والتكاثف وهو انه من الجاز ان يكون الجسم ينصف جما اصغر وجما
 اكبر وان يكون ذلك ما هو مشتهر فاذا كان هذا جازا لم يكن كل انقراض من جسم وجبان يعني الباقية
 على حجم الاول حتى يكون اذا اخذ من هواها لافاروة بجبان يعني الباقية على فيكون ما وراه خلافا اذا
 لم يجب هذا جازا ان يكون الهواء بطبعه ينصف جما ثم انه يضطر حال الى ان يصير اعظم بان يقطع من جزءا لعنبر
 عتبان يجعل لا استخلاف جسم بل ما يقطع منه وفي حجم سبيل فاذا كان اقطاع ذلك الجزء منه لا يمكن الا ان ينسلط
 انفسا طابصير البنية في حجم الاول لا مناع ووقع الخلا وكان هذا الانبساط ممكنا وكان الفاسفة يهتج الى
 خرج هذا الممكن الى الفعل بجد براه في جهة وزوم سطحه لما يلبس ذلك بسط منه ويعظم اياه بالعنبر طابصير
 فانسلط انفسا طابصيرها انفسا طابصيرها خارج الفارورة وهو المخصوص وفي الباقية ما على كذا
 حرة وقدم ما لها منبسطا الصرورة الجذبا لخاص بعد الفارورة فاذا زال ذلك المصنوع جازا ان يرجع الى
 الاول بان يجذب ما هو الى شغل المكان الذي يتركه عنه منفصلا عاد الى هواها الاول واما الجواب عن
 الرابع فتناسب الجواب ذلك لان التحرك يدفع ما يليه من قدام من الهواء بمثل ذلك الى حيث لا يطبع فيه طوا
 المتقدم للدفع فيبذل الموج بين المندفع وعين المندفع وبسطه فيقول حجم اصغر وما خلفه يكون العكس فيكون
 بعضه يجذب به من بعضه بعضه فلا يجذب فينتقل ما بينهما الى حجم اكبر هذا بين ذلك ووقوف عند هذا عند
 عند هوام عند هذا من افوى حجم المذكورة في كتب المتأخرين انه لو فرضنا صفة لمسا اي الجسم الذي له
 سطح مسطح ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام اجزاء من غير اتصال وهو ممكن باعترافكم فوق اخرى مثلها
 بحيث يناس سطحها المسويان ولا يكون بينهما جسم مدونا احدهما عن الاخرى فغدا اي بان يرتفع حجم

في خلاصه ما ان يترك في تلك المكان من غير ان يترك في الماء فذلك في الماء فيكون يترك في الماء منها ان الفاروق من ثم

في خلاصه ما ان يترك في تلك المكان من غير ان يترك في الماء فذلك في الماء فيكون يترك في الماء منها ان الفاروق من ثم

في خلاصه ما ان يترك في تلك المكان من غير ان يترك في الماء فذلك في الماء فيكون يترك في الماء منها ان الفاروق من ثم

اشارة الى الاستدلال على كون الجنة اسر موجودا فوضع وذلك لا محالة لكون المعدوم او المجرى مشهودا بالحرية
 للخصم بما يلبسونه فيهم او معصودا بالاشارة المحبسة فانها المبنية على ان لا يذهب عند الاطلاق وانما الكثرة
 انوضع دون الوجود لا سئل انما اياه والمحبس من اي من الجنة فوق وسفل فانها لا يبدل لان اصله بغيره
 لا يصير العرف سفل ولا السفل فوقا لكونها منعين بالطبع ومخالفتين بحسب اختلاف الاربعه الباقية من السفل
 المشهورة بين الناس لكونها متماثلة بحسب الوضع دون الطبع لكون تعينها واما مبتدأ بعضهما عن البعض فيخرج
 الوضع والجعل الامر ارجح الى ما في ظناها فان المشرف مثلا انما صافدا بالمشورة الى المشرف والمغرب خلفه
 والتجرب بينة الشمال شماله لانه جعلوا ما راء وجرا لان اذنا ما ودا ودا ظهر خلفا وما راء بينه وبينها وما
 راء شماله شمالا ولذلك اذا توجه الى المعنى ببديل الجميع يصير ما كان قدما خلفه بالعكس وما كان بينه
 شمالا وبالعكس راء الفوق والسفل فلم يصير فوقا وسفلا لكون الاول راء راس الانسان والثاني راء
 رجله ولذلك اذا صفا الفاهم منكوسا لا يصير ما يلي اسرج فوقا وما يلي جلج تحايل يصير راسه من تحت و
 رجله من فوق فان قلت بل هما ايضا يبدلان القياس الى شخصين فائتمير على طرفه فطر من الارض بل الى شخص واحد
 قائم في وقتين علمتا فان ما يلي راس كل منهما بل قد لا يكون فكونا هو فوقنا لقياس الى الشخص الاول محنا
 بالقياس الى الشخص الثاني قلت ما يلي راس الاول مثلا وان صفا علمتا بل في ذلك لكان لا يصدق ان يبدلها
 بالطبع لا يقال الشخص القائم على طرف فطر الارض وهو راسه فلهذا انما هو على النحو الطبيعي مضد ان ما يلي
 راسه بالطبع بل قد لا يكون بالطبع لا نقول نعم لكن على ان يكون قولنا بالطبع ضعف للرأس والقدم واما من
 الضد ليس ذلك بل على ان يكون بالطبع متعلقا بقولنا بل في معنى هذا التعلق ان لو اس كل شخص نسبه طبيعته
 مع الجهة مغايرة للنسبة الطبيعية التي للقدم الشخص الاخر والا لكان قدم الشخص الاخر لو فرضنا ما حشد راس
 الشخص الاول واقعة على النسبة الطبيعية وليس كذلك فليس ما يقرب راس احد شخصين منا طبيعيا فلفظ قوله
 واما عداها غير متناه اشارة الى ان كون الجهات شيئا امر مشهور وليس بواجب سبب الشهرة امر ان عامي هو
 كون الاذن اذ اطرافه متناه كما مر وخاصة هو كون الجسم قابلا للفرض باعتبار شدة منفا طعة على واما قوامه
 على امره في محض غير هذا الجسم فله حسب كل امتداد من تلك الثلاثة طرفان هما جهتان وهذا امر لا يعرفه الا الحوا
 بخلاف الاول فانه مما يعرفه العوام ولا يخفى تطبيق الاعين بين وظاهرنا منها جوابا لاذننا على النحو المحصور
 واعيننا اخذ الامتدادان على الوجه المذكور مما لا دخل له في كون الجهة جهة فانك قد عرفت ان طرف كل امتداد
 جهة باعتبار الامتدادان الممكنة لان فرض الاذن وكل جسم بل بالقياس الى كل نقطة غير محصورة فاجعلها
 اذن غير متناهية **الفصل الثاني في الاجسام** اي في تفصيل الاجسام البسيطة الفلكية والعنصرية
 وذكر عدها والاشارة الى ترتيبها وبيان بعض احوالها اعراضها من جهة التفصيل ومن حيثة خصوصية
 كونها فلكية وعنصرية والاشارة الى تركيب المركبات في هذا الفصل مسائل الاول في عده الافلاك الكونية
 والاشارة الى ترتيبها ما ثبتت عليها من الافلاك البخرية والكواكب هي هذا ولا انقسام الجسم الى الفلكي والشمس
 بقوله وهو فلكية هي الافلاك مع ما يشتمل عليها وعنصرية هي العناصر وما يتركب منها ثم قال ما الفلكية
 فالكلمة معها شدة اعلم انه لا سبيل لنا الى العلم بوجود الافلاك واثبات عددها وبيان احوالها الا من طريق
 الاحساس بتركيب الاجرام البخرية الغالبة السماوية بالكواكب واختلاف تلك الحركات جهة وسرعة وبطء وقوة

ما يقرب بقدر شخص
 لا حيز من اجابته

ورجوها الى غير ذلك من الاختلافات التي وجدوها بالحس والرصد ذلك بعد تحقيق اصول بعضها بحكم
بها العقل بالبرهان وبغيره من الحدس وبما وقع الاتفاق عليه كوجوب استكمال حركة الى جسم يتحرك بالثبات
وحركته ما يشتمل عليه بالعرض والمنع الخ لا وجوب الاتصال في الحركات المستديرة البسيطة وجوب
التشابه فيها وعدم وقوع الاختلاف والالتزام على اجرامها الموصوفة بالثبات والاحكام انفاقا بطريق
موجب واولا لجميع الكواكب حركتها من المشرق الى المغرب هي التي بها يتحقق طلوعها وغروبها وبمنزلة
من يوم وليلة وبها يتحقق الليل والنهار وهي المسماة بالحركة اليومية وبالحركة الاولى وبالحركة الكلي فاشتمل
لها فلها واحدا يشتمل على الجميع ثم وجدوا لكل من الكواكب السبعة المعروفة بالثبات حركة من المعزبات
المشرفة على الفلك اخر منها في السعة والبطء فبقوا لكل واحدة منها فلحاثم وجدوا بعد مدة طويلة
جميع الكواكب التي هي غير السبعة حركتها واحدة غير بديهة جدا فابتدوا لها فلها على حدة فحصلت ثمانية فلك
للسبع حركات وهي السماء بالا فلها الكلبة فالمراد من الفلك الكلي ما يستند اليه واحدة من الحركات التسعة
واحد من تلك التسعة وهو الذي يستند اليه الحركة اليومية غير كوكب وذلك سمي بالفلك الاطلس الخلق
نفس الكوكب كما لا طلس الخالي عن النفس محيط بالجميع ولذلك سمي بفلك الاطلس والافلاك الاظم ومختر فلها
الثوابت وسمي بفلك البروج ايقم لا يفر من دوائر البروج اولا عليه لكون الكواكب التي اخذ اسم كل برج من
شكلها من كونه في دائرة فلك الكواكب السبعة المتبادرة على البرزخ المشهور وهي الزحل ثم المشتري ثم المريخ ثم
الثمس ثم الزهرة ثم عطارد ثم القمر وسميت بتبادرة لكونها ذوى حركات خاصة سرعتها في الجمله وسميت الحسنه
منها ما خلا الثمس والقمر سميت لكونها في حركاتها الخاصة نادرة مسبقه ونادرة واقعة ونادرة واجعة كما لم يمتد
اسم ووجه البرزخ ليدخل بكيفية بعض الثوابت فيكون معهما وينكشف بالمشترى فيكون فوفرة والمشتري فيكشف
بالبرزخ فهو فوفرة وهذه الثلاثة يسمي علوية ثم الشمس في لها اختلاف منظر دون العلوية والمراد باختلاف
المنظر هو بعد ما بين طرف الخط بين الماذن بمرکز الكواكب الواصلين الى فلك البروج احدهما من مركز العالم
والاخر من موضع الناظر فيجوز ذلك البعد على الزمر من اعداء على البعد على بقدر الوجود فاهو
اذا يزداد بعد وهو موجب للشمس وليس موجب للعلوية فيكون تحتها واما الزهرة وعطارد فيكونان تحت
الشمس وهو في اذلا كفيهما غير المعز ولا يدرك كفيهما شي من انكروا كفيهما عسما انهما ولا يعرف لهما
اختلاف منظر فيكونان في البرزخات الشجيرة فيضبط سطح ظاهرها ونحوها ليداروها لا يبعدان عن الشمس
كثيرا ولا يصلان الى نصف النهار فحكما يكونان تحت الشمس اسمعنا ان يكون منظر بين الشمس وبين
شمسنا لقلادة وناكد ذلك بمناشئة اتر مثل ان العلوية تبعد عنها الابعاد الاربعه هي التسعة والشمس
والشمس في المقابل والسفلية لا يبعدان عنها الاقل هذه الانجا وهو التسعة والشمس يكون له معها جميع الانجا
انهم لكن على شواخروها في مقابلها ومقاديرها يكون في اوج حامله وفي نزعها في حينه في ذلك
اشاد المص في المذكورة حيث قال ان الشمس مبطنة عليها العلوية بوجه السفليان بوجه اخر الى غير ذلك وبما ذكر
الشيخ وبعض من فلكه ان ذى الزهرة كشانه على وجه الشمس وبعضهم دعوا نراها وعطارد كشانه على
وسميتا سفليتين لذلك لانها مبطنة فون عطارد لا تكشافا ناهي والشمس تحت الكل لا تكشافا لكل به واما
حصوص العلوية للشمس فجزوا بان لا اقل منها والمص في المذكورة جود ان يكون ثمانية حيث قال واسناد احد

بوجه والقمر

والا ليقع في الجرح الى ذلك خاص به الركن مشعرا لكن لم يذم هو الى ذلك وقال العلان الشارح صا حبا للبحر
لانه من الاستحاطم الحكام قدس الله سره ان حوزا سنا اعتدا الاولين الى ذلك خاص بها على بحر
نفس بالثابتة واخرى بالثابتة ويكون ديار البرج المنطقان مفروضه على محدد الثامنة على هذا يمكن ان
يكون الاقل الكلبة سبعة فقط بان يفرض الثوابت وبار البرج على محدد مثل دخل وقتك سبقت له
يخرج السبعة ويحركها المعتد الاولين والاخرى بالثابتة ويحركها الاخرى لكن بشرط ان يفرض وبار البرج
محركة بالثابتة دون البطحنة كحركها سبعة على سطوح المثلث بالثابتة دون البطحنة ليقفل الثوابت بها
من يوج الى البرج كما هو الواقع فاسمونه وانشى على انه في هذا الاحمال منته على ان لا يوجد كوكب من الثوابت
على اوج رجل وعلى ان لا يوجد كوكب منها لها مقاسير بعندها على حوالها الا في مجملها ثمن النعم
ههنا ثم من الجاهل ان يكون الاقل ثمانية بطرح لفلان الخامس الثوابت لا مكان ان يكون جميعها مركوزة في محدد
مثل رجل وبعضها في بعضها في مقعر المحوى بل في مثل الشرح والمربع فالربع في سمت حركات السويرة ويحرك
الفلان الثاني الركن السبعة من دون تكلف نظار بعض واحد فيجوز الثابتة او مجموع السبعة من دون حاجة الى
دفع النظر في فرض وبار البرج محركا بالثابتة دون البطحنة والى كون البرج هيبة هذا الاحمال والى من الانحياز
المذكورين كما قال بعض شراح الذين ذكره وهو يورد على ما في كنفه انه يسئل ان كون قطب العالم اى قطب الحركة البوتية
محركا بحركة الثوابت في موضع قد دانقها كما ان قطب حركة الثوابت محركا بالحركة البوتية وذلك في
كونه خلاف الواقع يسئل ان محرك كل من الثوابت بحركة الاخر والجواب ان قطب الحركة البوتية يكون نقطة في
من محدد تلك الثوابت غير متحركة بحركة لا نقطة شخصية من غير ان يكون محدد وبذلك يدفع اليهم ما هو من
بلز وعلو هذا الموضع يسئل ان في سطح واحد متحرك وان يكون سطح واحد بعينه محدد بالثابتة البوتية
ومحركا بحركة ومحدد بالثوابت في محركا بحركة اما اندفاع الاول تاما وكذا واما اندفاع الثاني فلا تنك
يجوز ان يكون جسم واحد بعينه كاهج الركن مثلا فلما مستقلا محركا برسوخ من فلان في محركا بحركة فلم لا
يجوز مثلا في سطح واحد ما الفرق بينهما في ذلك وكما لا استغنى في كون سطح واحد سطحا للجسم واجبا في
كون واحد من الجسمين محركا بنفسه بحركة الاخر من حين فلكه الاستغنى في حركة ذلك السطح انما بالحركة في هذا
وقال المحقق الدواني يجوز ان يكون الاقل الكلبة اثنين بان يفرض الاقل الحاد غير المركز كلها شواحي الفرق
فمن مثال واحد بحيث يكون السطوح التي يثبتونها بين المثلثات لا بين ذلك المثلث ومثل القمر في حركته الاقل
الكلبة منها انتهى وان خبير بان ذلك قليل جدا اذا افترض تقابل الاجرام لرفع الانقضاء فندبر هذا هو الكلام
في جانب الفلك كما في جانب الكثرة فلا طمع لاحمال ان يكون كل واحد من الثوابت كل طائفة منها في فلك على حدة وان
اقل كلبة غير كوكبة ثم اهم وجهد لسر كل من التيارات مختلفة بالاسراع والابطال والتقارب الباعث على
الى مركز العالم فحينئذ تكون الاختلاف متبعا عن الحركة المقيمة جعلوا كل من تلك الاقل السبعة الكلبة
مركبا من عدة اقل اجزائه لكي استنا الاختلاف الى حركتها المركبة ذلك بقدر ما ينعين الضرورة فاقبلوا الكلام
من التبادلات غير المتضمن لدفع خارج مركزه فيعلم بان فلكه الكلي المسمى بالمثل خارج المركز في مثل مفروض
منه بحيث ما من محدد في مقعر المقعر في قطبين متماثلين كالمثلث الدوير في ثمن الخارج بحيث ما من محدد في
مقعره مساويين متماثلين بالذروة والمخضض عن مشتمل على الارض بل مركوزة في الخارج ولذا لا يمتنع في الخارج

والا ليقع في الجرح الى ذلك خاص به الركن مشعرا لكن لم يذم هو الى ذلك وقال العلان الشارح صا حبا للبحر
لانه من الاستحاطم الحكام قدس الله سره ان حوزا سنا اعتدا الاولين الى ذلك خاص بها على بحر
نفس بالثابتة واخرى بالثابتة ويكون ديار البرج المنطقان مفروضه على محدد الثامنة على هذا يمكن ان
يكون الاقل الكلبة سبعة فقط بان يفرض الثوابت وبار البرج على محدد مثل دخل وقتك سبقت له
يخرج السبعة ويحركها المعتد الاولين والاخرى بالثابتة ويحركها الاخرى لكن بشرط ان يفرض وبار البرج
محركة بالثابتة دون البطحنة كحركها سبعة على سطوح المثلث بالثابتة دون البطحنة ليقفل الثوابت بها
من يوج الى البرج كما هو الواقع فاسمونه وانشى على انه في هذا الاحمال منته على ان لا يوجد كوكب من الثوابت
على اوج رجل وعلى ان لا يوجد كوكب منها لها مقاسير بعندها على حوالها الا في مجملها ثمن النعم
ههنا ثم من الجاهل ان يكون الاقل ثمانية بطرح لفلان الخامس الثوابت لا مكان ان يكون جميعها مركوزة في محدد
مثل رجل وبعضها في بعضها في مقعر المحوى بل في مثل الشرح والمربع فالربع في سمت حركات السويرة ويحرك
الفلان الثاني الركن السبعة من دون تكلف نظار بعض واحد فيجوز الثابتة او مجموع السبعة من دون حاجة الى
دفع النظر في فرض وبار البرج محركا بالثابتة دون البطحنة والى كون البرج هيبة هذا الاحمال والى من الانحياز
المذكورين كما قال بعض شراح الذين ذكره وهو يورد على ما في كنفه انه يسئل ان كون قطب العالم اى قطب الحركة البوتية
محركا بحركة الثوابت في موضع قد دانقها كما ان قطب حركة الثوابت محركا بالحركة البوتية وذلك في
كونه خلاف الواقع يسئل ان محرك كل من الثوابت بحركة الاخر والجواب ان قطب الحركة البوتية يكون نقطة في
من محدد تلك الثوابت غير متحركة بحركة لا نقطة شخصية من غير ان يكون محدد وبذلك يدفع اليهم ما هو من
بلز وعلو هذا الموضع يسئل ان في سطح واحد متحرك وان يكون سطح واحد بعينه محدد بالثابتة البوتية
ومحركا بحركة ومحدد بالثوابت في محركا بحركة اما اندفاع الاول تاما وكذا واما اندفاع الثاني فلا تنك
يجوز ان يكون جسم واحد بعينه كاهج الركن مثلا فلما مستقلا محركا برسوخ من فلان في محركا بحركة فلم لا
يجوز مثلا في سطح واحد ما الفرق بينهما في ذلك وكما لا استغنى في كون سطح واحد سطحا للجسم واجبا في
كون واحد من الجسمين محركا بنفسه بحركة الاخر من حين فلكه الاستغنى في حركة ذلك السطح انما بالحركة في هذا
وقال المحقق الدواني يجوز ان يكون الاقل الكلبة اثنين بان يفرض الاقل الحاد غير المركز كلها شواحي الفرق
فمن مثال واحد بحيث يكون السطوح التي يثبتونها بين المثلثات لا بين ذلك المثلث ومثل القمر في حركته الاقل
الكلبة منها انتهى وان خبير بان ذلك قليل جدا اذا افترض تقابل الاجرام لرفع الانقضاء فندبر هذا هو الكلام
في جانب الفلك كما في جانب الكثرة فلا طمع لاحمال ان يكون كل واحد من الثوابت كل طائفة منها في فلك على حدة وان
اقل كلبة غير كوكبة ثم اهم وجهد لسر كل من التيارات مختلفة بالاسراع والابطال والتقارب الباعث على
الى مركز العالم فحينئذ تكون الاختلاف متبعا عن الحركة المقيمة جعلوا كل من تلك الاقل السبعة الكلبة
مركبا من عدة اقل اجزائه لكي استنا الاختلاف الى حركتها المركبة ذلك بقدر ما ينعين الضرورة فاقبلوا الكلام
من التبادلات غير المتضمن لدفع خارج مركزه فيعلم بان فلكه الكلي المسمى بالمثل خارج المركز في مثل مفروض
منه بحيث ما من محدد في مقعر المقعر في قطبين متماثلين كالمثلث الدوير في ثمن الخارج بحيث ما من محدد في
مقعره مساويين متماثلين بالذروة والمخضض عن مشتمل على الارض بل مركوزة في الخارج ولذا لا يمتنع في الخارج

والا ليقع في الجرح الى ذلك خاص به الركن مشعرا لكن لم يذم هو الى ذلك وقال العلان الشارح صا حبا للبحر
لانه من الاستحاطم الحكام قدس الله سره ان حوزا سنا اعتدا الاولين الى ذلك خاص بها على بحر
نفس بالثابتة واخرى بالثابتة ويكون ديار البرج المنطقان مفروضه على محدد الثامنة على هذا يمكن ان
يكون الاقل الكلبة سبعة فقط بان يفرض الثوابت وبار البرج على محدد مثل دخل وقتك سبقت له
يخرج السبعة ويحركها المعتد الاولين والاخرى بالثابتة ويحركها الاخرى لكن بشرط ان يفرض وبار البرج
محركة بالثابتة دون البطحنة كحركها سبعة على سطوح المثلث بالثابتة دون البطحنة ليقفل الثوابت بها
من يوج الى البرج كما هو الواقع فاسمونه وانشى على انه في هذا الاحمال منته على ان لا يوجد كوكب من الثوابت
على اوج رجل وعلى ان لا يوجد كوكب منها لها مقاسير بعندها على حوالها الا في مجملها ثمن النعم
ههنا ثم من الجاهل ان يكون الاقل ثمانية بطرح لفلان الخامس الثوابت لا مكان ان يكون جميعها مركوزة في محدد
مثل رجل وبعضها في بعضها في مقعر المحوى بل في مثل الشرح والمربع فالربع في سمت حركات السويرة ويحرك
الفلان الثاني الركن السبعة من دون تكلف نظار بعض واحد فيجوز الثابتة او مجموع السبعة من دون حاجة الى
دفع النظر في فرض وبار البرج محركا بالثابتة دون البطحنة والى كون البرج هيبة هذا الاحمال والى من الانحياز
المذكورين كما قال بعض شراح الذين ذكره وهو يورد على ما في كنفه انه يسئل ان كون قطب العالم اى قطب الحركة البوتية
محركا بحركة الثوابت في موضع قد دانقها كما ان قطب حركة الثوابت محركا بالحركة البوتية وذلك في
كونه خلاف الواقع يسئل ان محرك كل من الثوابت بحركة الاخر والجواب ان قطب الحركة البوتية يكون نقطة في
من محدد تلك الثوابت غير متحركة بحركة لا نقطة شخصية من غير ان يكون محدد وبذلك يدفع اليهم ما هو من
بلز وعلو هذا الموضع يسئل ان في سطح واحد متحرك وان يكون سطح واحد بعينه محدد بالثابتة البوتية
ومحركا بحركة ومحدد بالثوابت في محركا بحركة اما اندفاع الاول تاما وكذا واما اندفاع الثاني فلا تنك
يجوز ان يكون جسم واحد بعينه كاهج الركن مثلا فلما مستقلا محركا برسوخ من فلان في محركا بحركة فلم لا
يجوز مثلا في سطح واحد ما الفرق بينهما في ذلك وكما لا استغنى في كون سطح واحد سطحا للجسم واجبا في
كون واحد من الجسمين محركا بنفسه بحركة الاخر من حين فلكه الاستغنى في حركة ذلك السطح انما بالحركة في هذا
وقال المحقق الدواني يجوز ان يكون الاقل الكلبة اثنين بان يفرض الاقل الحاد غير المركز كلها شواحي الفرق
فمن مثال واحد بحيث يكون السطوح التي يثبتونها بين المثلثات لا بين ذلك المثلث ومثل القمر في حركته الاقل
الكلبة منها انتهى وان خبير بان ذلك قليل جدا اذا افترض تقابل الاجرام لرفع الانقضاء فندبر هذا هو الكلام
في جانب الفلك كما في جانب الكثرة فلا طمع لاحمال ان يكون كل واحد من الثوابت كل طائفة منها في فلك على حدة وان
اقل كلبة غير كوكبة ثم اهم وجهد لسر كل من التيارات مختلفة بالاسراع والابطال والتقارب الباعث على
الى مركز العالم فحينئذ تكون الاختلاف متبعا عن الحركة المقيمة جعلوا كل من تلك الاقل السبعة الكلبة
مركبا من عدة اقل اجزائه لكي استنا الاختلاف الى حركتها المركبة ذلك بقدر ما ينعين الضرورة فاقبلوا الكلام
من التبادلات غير المتضمن لدفع خارج مركزه فيعلم بان فلكه الكلي المسمى بالمثل خارج المركز في مثل مفروض
منه بحيث ما من محدد في مقعر المقعر في قطبين متماثلين كالمثلث الدوير في ثمن الخارج بحيث ما من محدد في
مقعره مساويين متماثلين بالذروة والمخضض عن مشتمل على الارض بل مركوزة في الخارج ولذا لا يمتنع في الخارج

بالتأمل لجملة التدوير والكوكب يكون نظراً للكوكب مساوياً بالنصف قطر التدوير وأما الشمس فيكون
 فيها أما الخارج أو التدوير مع الحامل الموافق المركز لكن بطلانها من راجع الخارج لكون أصل الخارج الباطن لكونه من
 بحركة واحدة بخلاف أصل التدوير فانه من بحركتين حركة التدوير وحركة حاملة وأما حركة الاربع فمستقيمة بين الاصلين
 وابقم التدوير فينزل من مدار الخارج المركز والخارج لا ينزل من تدويره وأما حجب الجوز فلا يصح طينه للخارج لان الخارج
 ابقم حاملة لا ينشأ الخلال لكن لا حاجة الى حركته وبقدر المطارد فلما انزل الخارج المركز فله فلما كان خارجاً
 المركز فيشمل على أحدها وهو المتبقي بالمدير لا طرفة من مركزه على التدوير ويشمل المدير على الخارج المركز الاخر الحامل
 للتدوير فله مدار واحد وحضيض واحد وبقوا المصير في ذلك اخرها على الخارج التدوير من حيث المابل في جوف
 المتبقي فله الجوز هذه صورة تلك الافلاك فالافلاك الجزئية للعلوية والجزئية البنية لكل منها اثنان خارج
 وتدوير لقطار ثلثة التدوير الحامل والمدير والمقبور ابقم ثلثة الحامل والمابل والتدوير فيجوز افلاكها الجزئية
 وهي مع الثمانية المذكورة اربعة عشر وهي مع خارج المصير على أصل الخارج خمسة عشر وهي مع الافلاك الكلية
 التسعة على الاطلاق تلك الثوابت والمثلثان التسع للثبات التسع ومنها جوز هر لغيره كما عرفت اربعة عشر
 كما قال ويشمل اي تلك الافلاك الكلية على افلاك التدوير وخارجها المركز هي الافلاك الجزئية التي فصلناها وقد
 طوي كرسا لطلبا وذلك ما في اسع ثم نذكر بقوله والمجموع اي مجموع الافلاك الكلية والجزئية اربعة عشر
 كما عددنا لك في الفوتية مع مبادئ في الهبة فهم ان جوز هر لغيره الذي هو مثله فلك جزئي وصرح بانته ليس
 كلياً والافلاك المابل ابقم فلما كتبنا في صفة الافلاك الكلية عشرة فرقم مجموع الافلاك الكلية والجزئية
 خمسة وعشرين لكون الافلاك الجزئية خمسة عشر مع كون الكلية تسعة ثم خطأ المصير في جعلها باها اربعة
 عشرين وليس شعري من ابن جاثلة هذه الملازمة اعرف سنلنا ان كون الجوز هر فلكاً كلياً كون المابل فلكاً
 كلياً والحال ان الفلك لكل واحد يشتمل على مجموع افلاك الجزئية والجوز هر كذلك فانه مشتمل على مابل المصير
 وحاملة وتدوير اشتراكها والمابل لا يشتمل الا على الحامل والتدوير والجوز هر لا معنى لاشتمال
 المحاط على الجوز فلهذا العكس وابقم فاذا لم يكن شيء من الجوز هر المابل فلكاً كلياً ولا الحامل بالتدوير وهو ظهري
 فان الفلك لكل لغيره فيجب لافلاك الكلية تسعة وبالجملة لكان مطلق الاشتمال للاشتمال الا على كمالها
 في كون الفلك كلياً كان الجوز هر فلكاً كلياً لغيره والمابل ولو لم يكن مطلق الاشتمال كما قبل لا بد من اشتمال
 الكل على الاجزاء لم يكن للغير فلك كلياً فلو لم يكن مجموع خمسة وعشرين كان غير ويشتمل على كواكب
 ستارة هي في عددها ما يشتمل كل فلك من الافلاك التسعة الكلية على واحد منها على الترتيب المذكور والاف
 ويتفق هو يطلق على كل عدد بين العاشرين والمائة ههنا اثنان على ما صرح به التذكرة او خمسة على ما قبل
 عشرين كوكبا ثوابت ممتدة بها الثبات وضع بعضها مع بعض ولبطوركها جاذبية لا يبدل الا بدخلة وبعد
 مدة وهذه هي الثوابت التي رصدها وعينوا مواضعها طولاً وعرضاً وأما الغير المرصودة فلا سبيل الى
 المسئلة في احكام منغلقة بالافلاك منها ما اشار اليه بقوله والكل اي الاطلاق بل الفلكيات
 بناط اي غير كنه من اجسام مختلفة الطبائع اعلم ان السبيل الى هذا الفلك كذا في سائر احوالها هو
 كونه محدداً للجهات وبناط ذلك فلهذا من الطبيعي من الجهات هو الفوق وال التحت ومعنى كونهما طبيعيتين
 جهتنا من جهتنا بالطبع ومنه بلان بالطبع اما الاول فلان في بعض الاجسام يترك بالطبع الى الفوق وبعضها

بجزء بالطبع الى تحت فلو كانا متماثلين انما جسم الطبع لما كان كذلك واما الثالث فلان الطالب احدهما بالطبع
عن الاخرى بالطبع وابقى احدهما على راس الشخص بالطبع والاخرى على قدمه بالطبع وهما طرفان لامتناه واحد
وهما متقابلان ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كانت غائبة عن الجسم يكون الاخرى غائبة بعده عن ذلك
ذلك فنقول شدة الجهتين وتغيرت فيهما لا يتبع اما ان يكون في شئ متشابه خلا كان او لم يكن واما ان يكون
في شئ مختلف الاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة المتشابهة بان يكون جهة معينة من سائر
ولكون الحدود فيهما بالفرض غير متشابهة وكون الجهتين بالطبع اثنين فحذفنا الثالث فهو كونه
يشترط في شئ خارج مما يشترط في ذلك الشئ يكون لا جهة جها او جهتين لكون الجهة ذات صنع بعين ذات النوع
لا يمكن ان يكون بحد وضع واما ما كان فحددا لجهة اما يكون بجسم وهو اما جسم واحد بجسم الجهتين معا او شيئا
يحد كل واحد منهما واحدة منها والجسم الواحد لا يمكن ان يحدد من جهة هو واحد لا جهة واحدة والمتم
يحدد الجهتين معا فيكون الحد اما جها او جهتين والجسم اما ان يكون احدهما محيطا بالآخر
او يكونا متباينين وكلاهما باطلان اما الاول فلان الحد الجهتين لو كان محيطا ومحاطا به يكون شديدا
بالمحيط وحد الاخرى بالمحاط كان المحاط لا جهة كالمركز لان احدا الجهتين يكون غائبة البعد من الآخر
والذي في غائبة البعد من المحيط ليس الا المركز فيبقى المحيط في الحد يكون المحاط حشا محيطا لو فرض حد
لكان الحد يدحيا له واما الثالث فلان كل واحد من الجهتين المتباينين فاما يمكن ان يتحد به جهة الغريب فقط
دون جهة البعد فان البعد يكون خارجا والبعد الخارج لا يبعث في حد فان كل حد من طرفي البعد
يحد فاما اذا كانا البعد حشا الجسم بان يكون الجسم محيطا فانه يكون جهة معينة هو غائبة البعد حشا
كل حد من طرفي البعد لا يكونا بعدا بل يكون من جهة اخرى مما يوضح ذلك ما ذكره الشيخ في الشان كل جسم
من الجسمين المتباينين يتحد بسطح جهة الغريب يكون حاله الى ما هو خارج عنه من جميع الجوانب سواء كان سطح
في نفسه سطح واحد متشابه من جسم واحد متشابه فبذلك هو خارج عنه بسنة واحدة متشابهة فلو كان
خارجا من بعض الجوانب جسم جان بوجه في كل جانب جسم بجزء الى ذلك الجسم الحد الحركة المتغيرة منه فاذ
جسم بجزء الى ذلك الجسم من الجانب الذي لا يمل الجسم الاخر فبذلك الحركة متغيرة الى جهة ولكن من
لكن الحركة الى فوق لا يكون الا من تحت بها العكس وبقية لوجه جسم جهة واحدة بالنوع كقوله فاما من جهة
ان يكون كل طرف من راي جانبه هو تلك الجهة فتكون الجهة الاخرى كل بعد منه فان يتحد جميع العادة بالجسم
الاخر كان محيطا وان لم يتحد به بل بوجه الاجسام الاخر فتلك الاجسام ان لم يكن واقعة في ابعاد متباينة من
الجسم الاول فجهتان البعد جها مختلفتا بالنوع في مقابل جهة واحدة بالنوع وان كانت واقعة في ابعاد
متشابهة فجهة البعد من الجسم الاول جهة واحدة بالنوع وذلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم الاول فتكون
يحد الجهتين على سبيل محيط ومركزه لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الامر بالعرض والمحيط كان في الحد
الجهتين انتهى كلام الشافعي فبطل هذا القسم ايضا اعني كون الحد بجسمين متباينين يتحد الجهتين بجم
واحد من جهة هو واحد لا على اى جهة نقول بل من جهة الاحاطة وهي محال الموجبة لحد بدني متقابلين
كما مر فان الحد الجها جسم واحد محيط بالاجزاء وانما الجها ولا جسم محيط بالاجزاء سواء الفلك
فيشك في ذلك الحد الجها وهو المظن ونقول ايضا لا يجوز ان يكون الفلك قابلا للحركة المستقيمة لان يتحرك

بالحركة المستقيمة يطلب جهة واحدة وكل ما يطلب جهة مجانب يكون الجهة واحدة فبذلك لا بد من مستقيم ان يكون
في شئ امكان طلب الجهة واحدة لانك قد عرفت ان طلب الجهة انما هو طلب للوصول اليها او للفرج منها لا طلب
للتجسس لها وكذا لا يجوز ان يكون شئ من اجزاء قبال الحركة المستقيمة والا لم نجد الجهة قبل تلك الاجزاء لا بما تكبر
من تلك الاجزاء لبعضها ذكرنا ثم انما هذا ذكرنا فنقول يجب ان يكون الفصل بسيطا اي غير مركب من اجسام
مختلفة بالطبع لان اجساما مختلفة بالطبع لها امكنة مختلفة بالطبع فيكون كل من تلك الاجسام قابلا للحركة
المستقيمة الى مكانه الذي له بالطبع فبذلك محله الجهة قبله والمفروض ان محله الجهة انما هو الفصل المركب فيه
حق فان قبله لا يجوز ان يكون تلك الاجسام من كونها اجزاء للفصل الواقعة في امكنة الطبيعة بان يكون
الطبيعة مجاودة ولا يكون قابلا للحركة اليها ولو سلم انها خرجت حال التآلف من اجسامها الطبيعية فلم لا يجوز
ان يكون اجسامها الطبيعية مع اجسامها اليه فيها حال التآلف متساوية بعد من مركزها لئلا فاذ انتقلت اليها
انتقلت بالحركة على دائرة مركزها مركز العالم فلا يحتاج ان يخرج الى حد جملتي العفوف والنفذ لفصل انما
يحد جملتي العفوف والنفذ كل جهة فلا بد من جهة واحدة للجهتين متساوية ولو سلم ان انتقالها الى امكنة الطبيعة
انما هو بالحركة الى حد جملتي العفوف والنفذ فلن يكون ذلك الا محله الجهة قبل حركة الاجزاء ولا سيما في ذلك
وانما الحان محله قبل وجودها فلما اما الجواب عن الاول فهو ان كل من تلك الامكنة يكون في غاية الضرب
المحدد فيكون جميع تلك الامكنة مضادة بال نوع لا مختلفة لانك قد عرفت ان المكان الطبيعي ليس مطلوبا لكونه
نفس المكان بل لكونه مع وضع ترتيب مع اجسامها مع اتحاد نوع الوضع هو غاية الضرب لا يمكن ان يكون الا
مختلفة بالنوع لا يمكن الاجسام المنضبطة لها مختلفة النوع ولهم من ذلك الجواب عن الثالث ان تلك الامكنة
لا يكون كلها فوقها لكونها غاية الضرب من المحدد يكون غير مختلفة على اثره فبذلك لا معنى للحركة الى المكان
على الدوام لا لوجوب كون الطلب على اثرها لظن يكون لو فرض من الفوس قبله واما الجواب عن الثالث فهو
ان امكان الحركة المستقيمة يقتضي محله الجهة قبله وهو مفاد لوجو الاجزاء حال التآلف لفرض كونها
في غير امكنة الطبيعة على ان شيئا من محله الجهة واجزاءه لا يمكن متساوية للجهة فلا يمكن عرض الحركة المستقيمة
له بعد محله الجهة انهم قال الشيخ في طبيعتها الشفا الجسم الذي من شأنه ان يضره بالطبع على الاستقامة لا يصح
ان محله الجهة لانه لا ج اما ان يقتضي طباعا لكونه في تلك الجهة ولا يقتضي ان لم يقتض فكيف محله الجهة وبما
ان لا يكون هو عندها وان اقتضى طباعا لكونه في تلك الجهة وكان مع ذلك ان بعضه ان لا يكون في تلك
الجهة وهو بالطبع بطبيعتها كان في طبيعة ذلك الجسم مكان ان بعضه له طلب تلك الجهة ولكنه من المستحيل ان يكون
بان جهة امكان طلب الجهة لا وذلك الجهة واحدة فيكون لا بد للجسم ان يكون في طباعا ان بعضه ان لا
يكون في تلك الجهة ويكون تلك الجهة واحدة في نفسها بطبيعتها كل جزء منه فان لم يوجد هذا الممكن فاما لا يوجد
لا لاسر في طباعا جزء بل ليس من خارج هو ففقدنا ما قل من موضع الطبيعة وان كان كذلك فالجهة غير
مضادة الذات لهذا الجسم وقد عرفت ان هذا الجسم هو الذي من شأنه ان يضره بالطبع على الاستقامة لا يصح
واحد الجميع فانما هذا محله لا طباعا لا يصح ان يكون مستظا من اجسام شئ فانه ليس يجب ان يكون بعض تلك
الاجسام بعضا من اجسامها الطبيعية بل من بعض اجسامها الطبيعية بل من بعض اجسامها الطبيعية بل من بعض اجسامها الطبيعية
اعتماد تلك الجهة المحركة الى اجسام مختلفة لا يتصل منها من غير وجوب بل كذلك يكون في قبال الاجسام

[illegible]

المختلطة في النوع ^{في} الخاطئة بعد البعد عن الجسم الخاطئة تير ما يطرأ من قول ولا لكائنات الاجسام بمحصل في تلك
 الاخطاء ونخرج عنها ويكون محله الجهه خاصا صلا قبلها ما يعلم من هذا ان المحل بالاطاظة يجب ان يكون جسا
 واحدا لا يزل اللهم الا بالاستدانة فان كان كذلك لم يكن في ضمنه شيئا بالطبع الا الى ما اخذ نحوه من المكن
 او الى ما اخذ عنه نحو المركز واللوان عارضها فانها بانها لا يختلف بالطبع فانها تهيئ الى اجسام واحدا بانها
 ولا يحد المحل فيها بحد مختلف يكون بعضها غايه مرتبه بعضها غايه بعد فقول ان غايه القرب من الجسم
 المحل المظن ببر الحركه ليس بجواب يمكن غايه من قرب من كل جن منه فانه يجعل ان يكون المحل واحد على بعد
 واحد كخط واحد وصول الى كل جزء من المرفع اليه واما غايه البعد فيكون غايه بعد من جميع الاقتراب
 اذا حصل عند المركز واذا انتهى خط من المحيط الى المركز نرى علماء فان الطرف الذي يند منه هو في غايه القرب
 والطرف الاخر ليس في غايه البعد فانه على المحيط وان كان لا يلبى كله فقد قلنا انه ليس شرط القرب من المحيط ان
 يكون قربا من كله بل من شئ منه وان كان غايه البعد من شئ اخر منه وذلك لا يبر من شئ منه غايه القرب
 الاصل على غايه البعد من مقابلته بالوضع ليس بالطبع فان اجزاء المسند لا مقابلته لها الا بالعرض الموضوع الا
 فانها وان كانت من حيث المسافه غايه البعد فليس من حيث بالطبع من حيث القرب البعد الذي في الطبيعة لغايه البعد
 بل لا بعد هناك من هذه الجهه بل هناك اتفاق من حيث انها على طبيعه واحده وجبا واحدا بهذا يعلم صورته
 الى ينحرف اليها الاجسام الطبيعه انتهى كلام الشافعي على نحو من التخصيص قال المص في شرح الاشارات المحل الاول
 لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفه او متشابهه لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جسم من الاشياء
 الداخله منه دون جهة خفيضا مناع فاحر المحل عن اجزائه المتعدده عليه بل من ذلك نعلم المحل على محله
 انتهى وهذا امر زائد على البساطه والقصر من غير ليس المحل اجزاء بالفعل بل اجزائه مفروضه فبحث هو ليس
 في كلام الشيخ في الشافعي قلنا او في الميزه الاشارات حيث قال ويكون الى المحل متشابه فينزع في نفس
 له اجزاء من كون مسند من اولاد المص متميز ذلك او رد صاحب المحل ان عليه ان المحل لا يحد ما بل الجهات
 بل جهات الحركة كان الطبيعه فالواقع في سائر الجهات لا يستلزم الخلفه لا بل ان لا يقدم الجهات على كون
 تلك الاجزاء دوما حتما لا على وان تلك الاجزاء وانتهى من اجزائه الفرضيه فان بعضها على المحل وتكون
 عن المركز وبعضها على المقصر وهو افرق اليه والحواس عن الاول ان جميع تلك الاجسام يكون طاقته في جهة القو
 لان جميع تلك الجهات قويه ولا محض تكون واحدا من الاجسام المتشابهه في واحد منها دون اخر من الناحيه
 انه لا يصح للمحل بل الجسم جهة ولا تفرق منه ذلك المحل وذلك لا ينافي الاختصاص للاجزاء الفرضيه بل
 الا بالفرض بخلاف الاجزاء الموجهه ومنها ان لا فلا كلها حاله عن الكيفيات الفعليه اي الحركه والبرود
 حسبها لكون العقل فيها اظهر من الانفعال وذلك لان هاتين الكيفيتين توجب المحل ما مبداهما على
 مكنون فابلا للمحركه المستغنى وهي مستغنى عن العقل كذا في الكيفيات الانفعاليه التي الرطوبه لا يكون الا
 منها اظهر من العقل وذلك انها كيفيات انضغاط المحلها سهوله قبول الاشكال وعسره لا يفتقر ذلك قبول
 سواء كان يسيرا بعد لا بالحركه المستغنى عن العقل كذا حاله عن اوازها اي اواز تلك الكيفيات
 كالتحفظ والتقليل والتخفيف والتكاثف لا سندها الحركة المستغنى فان قلت انضغاط تلك الكيفيات ولوازها
 انضغاطها السكونية الحركة المستغنى فابا اعني العناصر لا يستلزم انضغاطها في الاطلاق بل في

ان يكون فاذة العناصر فالبلة لتلك الآثار بخلاف مواد الافلاك يستأ على مداهم من وجود المقتضى ^{الظاهر} لا يلزم وجود ما هو مقتضى ذلك مادة فبطل كقبحه بطلان فبطل مقتضاها ولا بد منها ان ذلك هو مقتضى
 القول فلا معنى لقبول مادة الفلك المحركة مثلا وفي الحقيقة فليست تدبر واعلم ان هذه الاحكام كلها الكون ما مبينة
 على امتناع الحركة المستقيمة الثابت من سبيل تحديد الجحش انما يجري في محدداتها فخطوط سبيل الحركة اثباتا
 امتناع الحركة المستقيمة على الفلك وهو كونه مشتملا على سبيل الميل المستدير وبتأ ذلك الاشتغال من طرفين
 احدهما من سبيل الم وهو ان الفلك لا يكون بسيطا بل جزائريا لانه يفر من اولها وهو عليه من الوضع والحادث ^{بعض}
 من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا لطباها بل لا يستل من جانب ان يفقد وضعه ان يضع على الاستقامة
 طباعها سبيل مستدير لوجوب وجود سبيل في كل قابل للحركة كما سببا في مباحث الاخرى لكن هذا الطريق انهم يحتج
 بالحد لان البساطة في الفلك لا تثبت الا من امتناع الحركة المستقيمة هو مستند الى التحديد اما الى وجود مبدأ
 الميل المستدير لكن البساطة فيها تشغل على المتعارضة فبقي امتناعه الى التحديد هو مختص بالحد وثابتها من سبيل
 الا ان وهو وجوب الحركة المستدير في الفلك كائنات المعكوبات بالحق والصدق فلا بد ان يكون منها مبدأ سبيل مستدير لا
 يقبل الحركة المستدير لا بالاطبع ذلك لفرض عدم المبدأ فيها ولا بالفسر ذلك لان ما لا ميل فيه بالطبع لا يقبل
 ميلا مستديرا وبما فيها ان امتناع التحرك في غير هذا لانه لو امكن ان يعزل ما لا ميل فيه بالطبع ميلا مستديرا فليترك
 ما الفسر مسافة في زمان وليتحرك في تلك المسافة جسم من مبدأ سبيل ومعاودة ما ظاهرة بغير كفا في زمان ولو
 وليكن جسم ثالث في سبيل سبيل ومعاودة ما في ذى السبيل الاول وعدم الميل فيكون في مثل زمان
 عدم الميل ليحرك مثل مسافة لان مع وحلة المحرك يكون جسمه الزمان الى الزمان كجسمه المسافة الى المسافة
 فتكون الحركة مع المعاودة كما لا معتره هو محال ومنه ذلك كما عرف على انه لا بد في الحركة من معاودة ما داخل وهو
 مبدأ الميل الطباعي اما خارجي هو قوام في السطحة فالمتعم في شئ الاشارة الى ما الذي من خارج ان هو
 كاختلاف قوام ما يحرك فيه كالماء بالرفعة والعلو والما الذي ليس من خارج فليتركه هو لا يمكن ان يعاود الحركة
 الطبيعية لان ذات الشئ لا يمكن ان يقتضيه شئنا وبقية ما يقوم من مقتضا ذلك بل هو الذي يعاود في الضمير وهو
 الطبيعة والفسر اللذان هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذه بين المعاودة من اعلى الخارج والظاهر
 ارتفاع السعة والبطون من الحركة ويلزم منه متغا الحركة ولا جل ذلك مستند الى الحكماء باحوال ما بين الحركة
 نادرة على امتناع عدم متغا خارجي فبقوا امتناع وجوب الخلق اذ نادرة على وجوب جوهها داخل فابتداء
 سبيل طبيعى في الاجسام التي يجوز ان يحرك فسر وهو مستلنا هذا انه في ما لا يمكن ما يحرك بالاسنادة وتل
 لقوام ما في المسافة فلا بد فيه من المعاودة والداخل اعنه مبدأ الميل فبطلان يمكن كما فرض لا يمكن ان يحرك والا
 لن من الخلال واذا ثبت ان في طبع الفلك ميل مستدير فبطلان ان يكون فيه سبيل مستقيم قال في الاشارة ان الجسم
 الذي في طباعه ميل مستدير فيسقط ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضيه فوجها
 لا شئ وعنه فاعنه وقال المتعم شجرة برهان ما مفعول هو ان الطبيعة الواحدة لا يقتضيه ابر من مختلفين فبطلان
 عنه ههنا بعبارة اخرى بهذا الموضع وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضيه فوجها الى شئ اى بالحركة المستقيمة
 وصرفا عن اى بالمستدير في انه في كل اتم المناقاة بين الميلى ان البسطة المستدير لا صفة عن تحريك
 هو غير مقتضيه للموتجها ولان ذلك غير محتمل في جسم واحد يحصل اجتماعها في حركة مركبة كالذي في غير

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

برادران

أخضعوا إلى العلم والدين

و اصرار من الكليفتين

وَأَمَّا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْيَهُودِ بَيْنٌ كَبِيرٌ

الكيفيات والصفات

کونوں اکلفہ

على نقد المصروفات

في الغاية من هذا

لا بد من دراسة
الكتاب من أجل
الدراسة

والله اعلم بالصواب

المبرودة او كماله
الارض في البسطة

2. اگر کارانه و غیر اخلاقی باشد

محکم الدلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

الرفعة في الدنيا والآخرة

اعلم ان الله لا يهدي القوم الظالمين

الخارجية المرونة
مطبعة

[illegible]

المجيب به ظاهر عن البرهنة الشد بده سر بيا فلا يفسد الهواء دام على سطح الانا اما اذا حتى غمر الهواء بسلح الانا
عاد الى فضاءه وعن الثلثة البصرة تاتي شرح الاشارات من ان ذلك ليس بفاع في عرضنا لاننا لم ندع ان السبب في ذلك
اي برودة هو لانها على اي شرط ينبغي ان يكون ولا ان المانع اياه اعز للماء شي هو واذ لم ندع حصر متبا
الموجبة للكون بالفتا فلا يلزمنا التفتد بعد الكون والفتا عند حصول برودة ما فاعل ذلك التفتد
شروط او وجود مانع وان لم يعلم ايا لفصل هذا والثاني ابق بط لوجوه احدها ان الماء قد يوجد من حين
يكون منه ما بل بسبب جود الجمل الذي لم يتخلل بعد ثباتها ان ذلك يقتضي ان لا يوجد التكا في موضع الترخ لكنه
يوجد عن ذلك الموضع ابقه والثاني ان لما اذا كان خارجا وجبا ان يوجد الترخ ابقه بل ينبغي ان يكون اكثر لان التكا
الطف فاقبل للتخ لوفرة قوامه وليس كذلك لانتفاء الثاني في التجاب للمولدة قلل الجبال فغمر من حواء
لان انشبا التجاب في ذلك الموضع من موضع اخر وكنت قد حكى ان شاهدة لك بجبال طبرستان وطوس وغيرها
وقد بنا هذا هل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واما عكس ذلك اعني انقلاب الهواء عند تحلل الانجم بحيث
ينطفئ بالكلية كما بناه عند غلبان الفد واما الازدواج بين النار والهواء فاما انقلاب النار هواء فكم يشعل
المرفعة فاتها فاضح في الهواء على ما بناه هدي لا يفي طارادة محسوسة لذلك لا ترى في الارض ما يبالها واما عكس
انقلاب الهواء نار فمكون بالتحاح كفتح على الكبر سدا الظرفي لانه يدخل منها الهواء الجدد كما بناه من اول ذلك واما
الازدواج بين الماء والارض فاما انقلاب الماء ارضا فعند انقلاب الماء الجارية التي تترشح بحسب فبيرة صلبة
فبرهنة الاحكام من تلك المبادي في زمان قليل فليس يكون الحجر من تلك المبادي بسبب انها اجزاء ارضية انفتحت حجر بعد
ما ذهب عنها الماء بالتبخر والفتق والار بكن انقاف ذلك لان زمان معصية بمر مع ضا وكثير بين حجمها فاعل
اسنادنا الحكم الا على فليس من شئ شرح الهداية بل الخوان ذلك الخاصية بعض المواضع تضع من الارض خلق الله فيها
قوة معلبة شديدة التأثير في الحجر اذا صا منها المبادي بحرق بها كانت في ما هي الارض فظهرت بالازدواج من هذا
الفتيل ما نقل من انقلاب بعض الناس حجر قد شوهدت في بعض بلاد اسباج حجرية على هبات اشخاص حسنة
رجال ذنبا وولدان ولا بعوضا من التشكيل والخطب وانما هي مهيئة وشا امور يغلق بالاذن على آلات
مخسوسة واصناع يغلق على انما كانت في الارضية وما يغلق بها فلا بعد ظموشل هذه القوة على قو
غضبية علمهم انتهى واما عكس اعني انقلاب الارض فاضد ما جعل الاجسام الصلبة الحجرية مباديها متباينة
ذلك احزاب الجبل اعني طلبها الاكبر ويكون ذلك بغيرها اما بالاحراق او بالتموج ما يجري بحرق الارض
كالنوتسار ثم اذا بناها بالما كما بناه في الاجزاء الاضية المتدبة كيف يصير لها ويزوب بالما هذه والافلاك
بغير وسط ومنها يعلم الانقلاب بوسطا ووسطا واما ان الانقلاب بغير الوسط بخص بالمجاو ومن كما قبل فبكتة
على ما قبل فاولا الصاعقة من النار كما يشا في كلام الشيخ وما ياتي في الكتاب من ان النار فونية على لالة المركبات
ففيها المستعمل الحامية في احكام كل واحد من العناصر فالنار حارة فاجبة ما حرارها فطرة لا يشك فيها واما سواها
فخفيفة واسندوا عليها بوجوه الاول انها تفتت الرطوبة عن الجسم لها ويطا وان كان يتخلل الاثر الرطبة اللطيفة
فاتها انما تغلق ذلك بالمنافة لا بالاحتاجة لا مافاة بين الحرارة والرطوبة فيجب ان يكون ذلك ليسوسها الثاني انها
لو لم يكن ما يبره كانت لجنة فليز بعدا عنصر ايكيفية واحدة فقط ولو كانت لطيفة كما نلاحظ في الاجسام الرطبة
الها اسرع من سخا الاجسام الباردة لان السخا لاله الى الصغر المواق في الكيفية سهل منها الى الخلف فيها

وليس كذلك بل الامر بالعكس كما في الحطب الرطب البابس وفيه ان عسر سخالة الرطب لها لعل لبر والمباشرة التي
فيه ولهذا اذا كان الرطب حاراً كما هو السجمل اليها سهر عبا والحطب الرطب اذا احمى بريح البه الاسفعال لا يقال
اذا كان برودة الرطب يفتقه عسر سخالة فينوسه البابس يفتقه بقم عسر سخالة فيلزم ان لا يكون الحطب البابس
اسرع اشتعالا لانا نقول البرودة كبقية فعلية فلا يعنى موتها البتة لانه كبقية انفعالية فامل الثالث
ما ذكره الشيخ في الاشارات من انها اذا خمدت وفادها سخونها يتكون منها اجسام صلبة وضمنه بقدرها السخا
الصاعق فالصاعق في شجرة منه نظراً لانه قال بقم في بعض احوالها بولد من الادخنة والادخنة المضاعفة عن الار
المختلطة السخا والدخان هو المختل البابس من الارض كما ان البخار هو المختل الرطب هو اخرا وضمنه صغاً الكسب
حرارة مضاعفة لا جملها وخالطها وهذا اظهر فويله وابتداء الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ
تنبه لحد بلذاته والخاص تارة والجز تارة فلو كانت مادتها النارية اختلف هذا الاختلاف بل كانت مادتها
الادخنة والادخنة لا يجرى التنبه بمواد هذه الاجسام في معانيها انتم قبل هذا طبعة لا تها سهل قبول للشكل وير
عليها ان على تقدير تسليم لعل لها الطور او لا تبدل على كونها النار التي عند الفلك كذلك لا يمكن ان يقال ان
ايضا لعلها لها الطور او لا لكانت اقل حرارة وليس لان نقول انها سهل قبول للشكل من الطور شفاضة
لا يمنع نفوذ الشفاضة والمواد النارية البسيطة الصرفة وهي ما عند الفلك انما حكموا بكون النار عند الفلك الواحد
من طبعة النار الموجودة عندنا وحركتها الى فون مكانها فلو تساوى من ذلك لها اصلاً معدلاً هات
وابتم دل على ذلك بعد ما من حدث وان لا ذناب ما يشبهها هناك وكونها شفاضة ظاهرة لا يمنع نفوذ
الشفاضة ويكون ذلك لعدم الضوء واللون اصلاً فنفير الشفاضة بقم بالالون له ولا ضوء ليس هو على ما زعم
الشمس الفوتجى مستنداً بان الزجاج الملون شفاف حيث لم يمتنع من نفوذ الشفاضة وذلك لان الزجاج الملون ليس
بشفاف صريح بل بقلد نافذ من لون ما يمنع الشفاضة لا محذور في الشفاضة في الاشارات علم ان اسطوانة النار
النارية لما ودانها انما يكون لها اذا علف شفاضة ارضها بفعل اجتمع عنها ولذا لا حصول الشغل وجعلنا
مؤدية هي شفاضة لا يمنع لها ظل ويمنع لها فوهما ظل عن مصباح اخر مثقال مبيت من هذا ان النار البسيطة شفاضة
كالطوا واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها الشهب سخالة مائة شفت فلن انها طفت لعل ذلك
استباط فوهما اجناسا عندنا كما اذا القينا شجرة نورد مسرعتاً النار فيه شفاضة لوطها فان الشجرة تشتعل
ثم تنطفئ محررة بالبعثرة اي ببغيتها الفلك بل لعل حركة ذنابا لحادثة بعبر بركة الاثر حركة طولية
موافقة للحركة اليومية وقد يشاهد طامع لك حركة خاصة بقم سواء كانت طولية او عرضية لكنها مستقيمة
انما حكموا بكون حركة كثر الاثر هذه الحركة المستقيمة ببغيتها الفلك لما بها من مبدأ سهل مستقيم كما شاهد
من النار الموجودة عندنا فلا يجمع مع مبدأ سهل مستقيم كثرها لطيفة واحدة هي النار الصرفة البسيطة اعني
العنبر المخلوط مع غيرها وما يخالط منها مع الهوا اعد في طبقاتها الطوا فوهما على احوال المركب اليها اعطفت
على فوهما طبقة واحدة وفي بعض النسخ ووهما على احوال المركب اليها خارج يكون عطفها على فوهما طبقة واحدة
وما يقال من حديث سمنك لوجه فلعلة لبطور الانفعال كما في كثر من الجواهر المعدنية او الخاصة منه فلا
بنافى كلمة الحكم والطوا احوال الماء بالتمهين والتلطف بصبر هو وما يحس منه من البرودة انما هو بخار
الارض والماء والمخالط مع الايجز رطب بشهادة الحش شفاف وهو ظلال ربيع طبقات الارض هي المخلوطة بالنار

والمركب من سمنك لوجه فلعلة لبطور الانفعال كما في كثر من الجواهر المعدنية او الخاصة منه فلا
بنافى كلمة الحكم والطوا احوال الماء بالتمهين والتلطف بصبر هو وما يحس منه من البرودة انما هو بخار
الارض والماء والمخالط مع الايجز رطب بشهادة الحش شفاف وهو ظلال ربيع طبقات الارض هي المخلوطة بالنار

والمركب من سمنك لوجه فلعلة لبطور الانفعال كما في كثر من الجواهر المعدنية او الخاصة منه فلا
بنافى كلمة الحكم والطوا احوال الماء بالتمهين والتلطف بصبر هو وما يحس منه من البرودة انما هو بخار
الارض والماء والمخالط مع الايجز رطب بشهادة الحش شفاف وهو ظلال ربيع طبقات الارض هي المخلوطة بالنار

والمركب من سمنك لوجه فلعلة لبطور الانفعال كما في كثر من الجواهر المعدنية او الخاصة منه فلا
بنافى كلمة الحكم والطوا احوال الماء بالتمهين والتلطف بصبر هو وما يحس منه من البرودة انما هو بخار
الارض والماء والمخالط مع الايجز رطب بشهادة الحش شفاف وهو ظلال ربيع طبقات الارض هي المخلوطة بالنار

والمركب من سمنك لوجه فلعلة لبطور الانفعال كما في كثر من الجواهر المعدنية او الخاصة منه فلا
بنافى كلمة الحكم والطوا احوال الماء بالتمهين والتلطف بصبر هو وما يحس منه من البرودة انما هو بخار
الارض والماء والمخالط مع الايجز رطب بشهادة الحش شفاف وهو ظلال ربيع طبقات الارض هي المخلوطة بالنار

والمركب من سمنك لوجه فلعلة لبطور الانفعال كما في كثر من الجواهر المعدنية او الخاصة منه فلا
بنافى كلمة الحكم والطوا احوال الماء بالتمهين والتلطف بصبر هو وما يحس منه من البرودة انما هو بخار
الارض والماء والمخالط مع الايجز رطب بشهادة الحش شفاف وهو ظلال ربيع طبقات الارض هي المخلوطة بالنار

وقيل ان هذه الاشياء التي تقع في الكواكب والارض ما بينهما من النيازك والاعمال
 وجنبا الثانية الهواء الصوف من الصلابة ويجعل منها الاخرة اللطيفة ويحصل منها الشبه الثالثة الهواء
 البارد بما يحيط اطراف الارض الباردة على وجهه من عدم وصول اشعة الشمس من جهة الارض المواجهة
 الهواء الكثيف الجوار للارض والماء الغير البارد على وجهه من عدم وصول اشعة الشمس من جهة الارض المواجهة
 وطبعه شهادة الشمس شفاف شديدة دون شفاف الهواء لذلك يرى محيط مثل الارض ابيض
 كالأرض من الناحية على هيئة الاسطوانة محيط بعضها بعض فالارض كروية مصعقة وهذا خاطئ الغير من مثلثات
 لها قاعا على هيئة كروية مجوفة غير ثائرة قد قطع بعض جوانبها وملا من الارض فجوي كالأرض معاً بمنزلة
 كروية واحدة ثائرة الهيئة لطيفة واحدة في البحر المحيط بالارض وليست على صفة لغو ذاتها والاشعة فيه وثقافتها
 بالاجزاء الارضية وليس لها ما بين يديها بعضا من حيث يختلف بعض الاحكام اختلافها بعنده والارض بادية
 لانها اذا حلت وطبعها ولم يفرق منها ما بين يديها بالفساد وبعدها كذلك ولو فرض ما بين يديها فحينئذ
 ظهر عنها بر محسوس ولذلك لو وضع حجر محموم في هو طلق او قليل الحرارة جدا ومضى عليه زمان ما بين يديها
 البرد لا يحترق منها من باطنها فاشق ما يدفع ما قبل من البرد لا دليل لهم على ذلك والجزيرة لا تنفك ذلك لانها خلق
 الارض في زمان من الاخرة عابرة ما فرض الخلق لا ينفك فندبر وبقية كافيها ليست البرد فها اذا لا وجه
 لان تكون لبوسها على ما نوقم والاكثار كالثقافة نائبة شهادته الشمس ساكنة في الوسط ما يكونها بحيث ينفق
 مركزها على مركزها لعلها لو لم يكن كذلك كان ما لا آتيا الى احد الناحيتين المشرقية والمغربية الى احد من
 الرأس والقدم ولما الى احد قطبي الشمال والجنوب ما الى جهة هذه الجهات على الاول بل ان لا يكون زمانا لثبات
 الكواكب وانخفاضها من ظهورها من مشرقها ومن لا تدبر نصف النهار المان بصمتي الارض والقدم المتحرك في
 الارتفاع والانخفاض لا يمكن ان يخرج من تحتها بقطبي العالم فلا نصف لمدارها بل نفسها بصمتين مختلفين اعظمها
 ما بين جهة الشرق ان كان ميل الارض الى جهة الغرب بالعكس ان كان بالعكس على ان لا يكون مدارها في
 في طلبها سمتا الرأس والقدم وطارا بركا الارض ثائرة بركا العالم فلا يكون عظمها فلا نصف لمدارها بل نفسها
 متغيرين مختلفين اعظمها ما بين سمت الرأس ان كان ميل الارض الى سمت القدم وبالعكس ان كان بالعكس على ان لا
 بل من لا يطابق ظل الشمس في طولها وعرضها في يوم واحد عند كونها على معدل النهار بل يتقاطع ظلها
 على مركز القياس وعلى الراجح بل من مع فاذ كان مكان انقضاء الشمس في جوفها طرأ انقضاء الشمس في اللوزم باسرها
 باخرة كبطون غير الامور المذكورة في كرم الارض هو مركز العالم واما انها مع كونها في الوسط ساكنة
 وليست بحركة وحيدة من العرض الى المشرق لا بسبب حركة العالم في عموم اسفله لغير الكواكب حركتها في مختلفين
 في زمان واحد لانها كانت عليها بالعرض ولا يمكن ان تستأثر الحركة البهيمية الى الارض لثقلها واولها فاستأثر
 الحركة البهيمية البهيمية الى الارض فلما اذا انحركت كذلك حركتها الكواكب ساكنة في انحاءها وحركتها بباطنها
 ظهورها منها على سائر من جانب المشرق ما يكون محجوبه عن جدران الارض واجهتها في جانب الغرب يكون ظاهرا
 لها من انحاءها لو انحركت كذلك انحرقت حركتها في الارض بل ان يكون فيها مبدل مستلزم مع كونها فانه من يتقدم
 وقد استأثر ذلك واما ما قبل من ان ذلك هو جريان البصير في المشرق في الهواء على موضعها الاول بل ان يضع في الجانب
 الغرب من مثلها ويوجد ان يكون حركة ما انضطبت بها كاستهم والظلال في جهة حركتها الباطنة والاختلافها اسرع فحينئذ

[illegible]

في المادة اصنف منها ثلاثا بصورتها كون كفيته واحدة غالبية ومغلوبة من جهة فلا تسمى ان فاعله الصورة في غير
بوقوف على غالبية الكيفية بل بوقوف على وجود الكيفية لعمدة الفاعل ليعول فعلها فكل من الكيفيتين عند المادة
الاولى في زمان واحد فان لم يستعدا ان بعدم الكيفيتين وبكيفية المادة فان بكيفيتين اخريين فالاعمال التي
انما هي الصورة والمغلوبة للمادة والاعداد ثم لا يعلم للكيفية على ما هو في المعدل الفاعل المنسوب الى الكيفية لغير
الاعداد فظهر ان لا خلاص عن دفع اشكال جماع الفعل والانفكاك الوصفي عن المغلوب خالبا الا بالنسبة لغيره
في الصورة ومع ذلك لا يمكن احكاما كل من الشقين في الاشكال اعني كون الفاعل متغيرا او غير متغير او كونها على الترتيب فيقول
غيره لان اسمها الوصفي المغلوب غالبيا في الاعداد اما ذلك فبما هو فاعل على الكيفية فيكون بشكل الكيفية ولا
غيره لانه لا يمكن ان يكون متغيرا لا في الاعداد ولا في الكيفية بل في كل كلام البتة في ابطال هذه الحجة
ويمكن ان يكون هذا المتكلم من احكام دفع الاشكال ان الكاس هو اصل الكيفية والمنكسر صورة الكيفية اعني ان يكون
هو الاعداد لافعاله الحفيفة فيبقى محفوظ هذا المقام الذي هو من زوال الاعداد واما ما قبل من ان صورة
للبتة فاعلم هنا لان الما الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسر الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة
بينهما وليس هناك صورة متوسطة فمعنى ان يكون الفاعل هو الكيفية فبما هو على ما في شرح المقاصد هو ان الصورة
الحفيفة هنا المادية بوسط الحرارة الفارضة فان من قواعدهم ان صورة كل عنصر بفعله فادته بالذات وفي غيرها
بوسط الكيفية سواء كانت ثابتة او غير ثابتة والهم اعين في هذا التفاعل بعض اجزاء العناصر ما سها كما اشارنا
اليه لاننا انما نذكر جسم لا يمكن بدونه المماس كاذن ليس بفصله المماس ليس بشرط في ثابته الاجسام كما في تفتت الشمر
الارض وجد في المماس ليس بالجد بل لان التفاعل يحصل الانزاج لا يكون الا بطريق المماس ولذلك كلما كان
الانزاج اكثر كان الانزاج اشد لكون المماس اسم هذا واعين ان يكون هذا التفاعل الذي هو سبب المزج من
العناصر الاربع لان كل منها قابلية لانهم يبدونها امر الكيفية المتوسطة المشابهة للمماس على ما قاله يحصل
كيفية متشابهة في الكل متوسطة في المزج وهذا الذي المركب من الماء والتراب يترتب عليه ما والامر به وهذا اشار
الى بعض فاعل المزج انما اعين في التفاعل والمزج ان يكون الحاصل في كل جزء من الاجزاء المركبة او الابطنة للجزء
بما تامل الحاصل في الجزء الاخر وذا وبه الحفيفة النوعية من غير تفاوت الا بالحل تحتان الجزء الذي ياتر المثلث المثلث
والبرودة والطوبة والبؤس وكذا الهواء والارض تكون هذا المعنى معبر في حقيقة المزج اذا اختلفت الكيفيات
في اجزاء المزج حقيقة وكان التباين الحسنة اشد اشد المزج الكيفيات الغضبية التباينة على ما لما كان هناك
صل وانفكاك ولم يخف كفيته وحدانية ما بعد المنزج ليعضد من صورة من الصور التركيبية لله فدمرت الانا
اليها واما اعين المتوسط والمزج من ان يكونا في كل من الكيفيتين المتضابتين بما يبا عليها معني ان يكتسب
الى الجزاء البارد وبسببه ياتر الى الجزاء الحار وكل في التطوبة والبؤس فلا يختر عن فواعل المزج كالأول والمزج
والتراب والمزج هو متوسط ما كان صحيحا في المزج في الاشارة الى المص في شرحه ان كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد
خمسة كانت الكيفية المتوسطة او تباين الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة
على الاطلاق بل بوسط ما هذا مع حفظ صواب الالباب اشار الى ذلك من جهة فاعله الشئ حيث قال في
طبيعته الشئ لكن هو المتغير في زمانا من زمانا عينا عينا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت فاعلم
عن بعض ائمة ذلك ان كل صورة فاعله يكون الواحد منها صورة واحدة وليس صورة واحدة بغيره

واحدة منهم من جعل
 الوعيدة للتركيب
 الاول مؤله لوكا
 الابن ميمية الى
 سواي الاستعداد
 استعدادا وبعضها
 بد من تميز ذلك
 من الاعراض التي
 فالطباع التي بلز
 مثلا ينفق في جبه
 ليس ذلك لغيرها
 يحوها والامر
 التركيبين يكون
 ولو يكن كل شئ
 برسك به سبكا
 مادة اخيه انا
 يطل صورها الج
 شان بطل
 موجزة او مبطل
 او مع عدم النار
 يكون شئ اخر
 واعطى الصورة
 وعاد الكلام من
 بل البسط مجر
 مثلا اذا كانت
 المنيرة عندنا
 وهذا وعدا
 فلا مزاج فقل
 الاشارة فله
 انهم فاعرض علم
 المركبات كون

فَقَدْ لَفَّ الْمَوْتُ بِكَفِّهِ وَوَاغْدَةً نَفْسٍ بِدَمٍ
مُسْتَوْفٍ بِدَمِهَا لَكَيْتَ كَيْفَ لَمْ يَكُنْ
عَاكِفًا كَرِهَ الْكَفَّ لِسْمًا يَنْتَهَى
اصْطَلَحَ مَرُوسًا بِلُحُونٍ
فَيَكُونُ بِأَقْلٍ يَغْنِي عَنِ الْوَلَدِ
عَالِي سَجْدَةٍ أَكْبَرُ مِنْ كَيْفِ الْفَتْرِ
وَأَكْبَرُ مِنْ شَيْءٍ وَغَيْدَةٍ

المفارقة فلهذا سببت وجوه احكامها التي هي في النفس ان جميع الماديات في وزن سببها في مختلف في الهبوط
بعدها بصورة الجسمانية في هذه الصور الاربعة التوجه التي اجسامها مواد المركبات كما هو في الاختلاف للبر
هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزد على اربعة فيوزن سببها في التركيب
وفيها بعض بعلا ان كبريا في اختلاف مفادها في السطفا في الفلذة والكثرة بفاس بعضها الى بعض اختلاف لانها
له ويختلف ما بين من بعد التركيب باختلاف في الاختلاف في تلك الاختلافات الغير المتشابهة هي سبب اختلاف
المركبات كذا في شرح الاشارات ثم نقول ان الاختلافات في الاختلافات مفادها في السطفا انما يجعلها متباينة
المركبات لانها سبب اختلاف المركبات لان المزاج هي الكيفية المتوسطة بين كيفيات تلك المفاد في الاختلاف
الاخرية سبب اختلاف المركبات لكون المزاج معدا لفضة الصورة التركيبية على المتفرج وبنا ذلك لاختلاف
على ما في شرح الاشارات وان كانا ايضا الكيفيات واستفادها على كيفية متوسطة وحدانية بسببها
الى مبدئها الواحد بسببها بالتفوق بعضها صورة او نفس يحفظها فكما كان الانكسار انما كانت النفس
اكمل والنفس الفاضلة مبدئها ابشدة ومعناه ان اجتماع جماع الكثرة في وحدة شبيهة لذلك الكثرة على كذا
لكل واحد من تلك الكثرة مع المبدئ ولا تحته هذه النفس الزائدة انما وكل من التي كل منها وهذه الامة مختلفة
اختلاف تلك الواحد الشدة والضعف فكما كانت الوحدة امر وذلك بان يكون الانكسار كما ان النفس
مكونا الصورة الفاضلة يحتملها اكمل فلا بد ان اودعة في حقها الدلالة من هذه الوحدة لو كانت شبيهة لولا
الذكورة لكان اسندها الوحدة المحققة في كل عنصر علمية لذلك لان وحدتها اكمل وليس مع ذلك فقد
اجاب عنه سبب المدققين مع الاولوية اذ لا وحدة هناك كيف في كل عنصر مشتمل على كيفيتين هذا قال الشيخ في
الاشارات مطالبنا لكلام الفاد انظر الى حكمه الصانع بل خلق اصولا خلق منها انزج شئ واحد كل مزاج لثو
وجعل الخراج الانزج من الاعتدال لخراج الانواع عن الكمال وجعل افرزها من الاعتدال الممكن مزاج الانسا
للسوكة نفسنا لاطقة واعرض الامام على قوله وافرزها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحة خطية
شهدت بان اعتدالها لاصحاب الاصناف في حواض الاعتدال القليل كان ينبغي ان يكون عددا لا مزج على الظاهر
فان الاعتدال من حيث اعضاها ليس بغير من الاعتدال لغيره المعنى القليل لانسان ليس هو مزاج الاعتدال
بل هو مزاج الادراج التي تقربها لاجرام القليلة والمختلفة فيها من التناوي في كل شئ يخلق النفوس به فان ذلك
النفوس يحتاج بسبب فاطنة تلك الادراج انما لها التخصيص والتوقي ولا الى عضو يحصر تلك الادراج بمنها من
الفرق هو القليل الى عضو ينفذها هو الكبد الى عضو يبدلها الان يصيرها للحس كحركة هو الدماغ في انشا
الاعضا عضوا بعد عضو مجتازا في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينجلي له جلا لا تملأ وجع فيتم تجميع لك
التخص على المقصود المذكور في كتب الطب هي ان كل فاعل في كبرية من كبرها فانها من ان الرفع القليل
اخر ما في البدن حار ان جلا ما في البدن البارد لعل به في كبرية من كبرها فانها من ان الرفع القليل
الجوانب كل كبرية في الاعتدال التوقي في العضو من خلق المقصود بان يكون كبرها في كبرها فانها من ان الرفع القليل
التدبير في التصرف وذلك انهم لا يباعضا البنية المزاج المتلف فضا النفس ليس من غير عضون الاعتدال هو
مزاج جميع البدن اعني مزج الاعتدال وذلك المزاج افرز الى الاعتدال من مزج الانواع واما ان اول خلق النفس
بالروح او القليل ان هو مزج اخر واما هو البه لان تعلق النفس لا استكمال والاستكمال بانها يكون بالاعمال

[illegible]

من الثلثة الباقية في اربعة من اربعة الكيفيات ونقصا منها وبادء كل منها مع نقصا الاخرى والثالثان وثلاثون
حاصلة من ضرب اربعة هي اربعة كل واحدة من منتزعاتها مع المنتزعات من الباقيين جميعا واما مع منتزعاتها
من الباقيين فخطي ثمانية اربعة الكيفيات الثلثة نقصا منها وبادء كل من الثلثة مع نقصا الاخرين والاربع عشرة
عشر على عدد الحالات الممكنة وهي اربعة الكيفيات الاربع نقصا منها وبادء كل منها مع نقصا الثلثة السابعة
وبالعكس فثلاثة عشر وبادء كل اثنين مع نقصا الاخرين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعل او اما المتفعل
واما كل من الفاعل مع كل من المتفعلين واجبات لا اعتدال الطيف في المزاج منته على الشاخص الكيفيات على
الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللابون بحال المركبات يكون مثلا اربعة ضعف برودة ويطوئيه ضعف برودة
النسبة ما اذا كانت تكون من غير كان مزاجه معتدلا ولا يندفع ذلك ان يكون الاجزاء الحارة مثل العشرين والباردة عشرة
او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر في غير ذلك ما روي من ذلك النسبة وامكن ان يتركب من نوع ذلك المركب فكل
منه يروج بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر او باردا ينبغي ان يكون الحرارة ضعف البرودة ان كانا
مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن بافا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف يكون باردا وما ينبغي ان يكون مزاجا يبعث
فقط انا الخارج عن الاعتدال الطيف ثمانية كان الخارج عن الاعتدال الخفيف كذلك الفصل الثاني عشر
الاجتماع وهي احكامها العامة في الاحوال التي بعضها من حيثها اجتمعت كما مرنا لاشارة اليه غير مرة ومبرر
الاول في وجوبها هي الابقا وكون وجوبها هي الابقا من احكام الجسم بما هو بالنظر الى البعد المحقق
خلال هو البعد الجسمي من الخلق والبدن بقوله ويشترك الاجسام كلها في وجوبها هي اي شأ هي ابعادها
فان الشاخص في عدمه ما بعضنا بالذات للكم وبواسطه لغيره ونقل القول بل شأ هي الابقا عن حكم الهندس
من المتعديين والبركان من المناخرين وغيرهم من الحكماء والمتكلمين على اعتناءه لوجوب الاول برهانها الثمين
وفلن من غير مرة ههنا انه لو كانت الابقا غير منها ههنا فلنا ان نقرض خطا غير منها من مبدئين ونقرض خطا
اخر غير منها بعد ذلك المبدئين راجع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد ان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون
مثل الزاوية هوج واذا انقطع الثاني نصبر منها ههنا والاول فلا بد ان ينقطع الثاني ومقدار منها وهو ذراع فيكون الاول
منها ههنا فلن منها ههنا على تقدير اننا ههنا فلن من اجتماع المتقابلين هو محال فلن منها ههنا فلن من اجتماع
محال والى هذا اثبات بقوله لوجوبها يضاف ما فرض له صفة اي صفة الشاخص وهو عدم الشاخص اي بالشاخص
وهو متعلق بالاضاف فلن من اجتماع المتقابلين وذلك لوجوبها هو عند مقابلة اي مقابلة هذا الله
فرض له صفة الشاخص له هذا المفروض غير منها بمثلة اي غير منها اخر مع فرض نقصا اي نقصا ذلك لان
ههنا اي عن الغير منها هي المفروض ولا الثاني البرهان السلي وحاصله انه لو كانت الابقا غير منها ههنا
انحصار الغير منها هي بين خاصين هو محال بالبدن وجه الزوم على ما هو موزون عن القدر هو انما يخرج
فقطه خطين مباشرين كذا مثلا فلا شك انها كلما بمبدأ برزوا البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كانت
زيادة البعد بينهما الى غير النهاية وادرد عليه شئ في الشاخص لئلا كان البعد دائما يزيد ههنا يحصل منها
بعد غير منها بل يكون الزيادة ههنا الى غير النهاية فكل زيادة هي منها وكل بعد يكون منها ههنا وهذا كما
في البرهان انه يميل الزيادة الى غير النهاية ومكون كل عدد يحصل منها ههنا ولا يحصل جلد لانه لا نهاية لانه
لا يزيد عدد في النظام الغير منها هي على عدد فلهذا لا يمتد الى ما هو متعلق به يكون عند غير

في اربعة من اربعة الكيفيات ونقصا منها وبادء كل منها مع نقصا الاخرى والثالثان وثلاثون
حاصلة من ضرب اربعة هي اربعة كل واحدة من منتزعاتها مع المنتزعات من الباقيين جميعا واما مع منتزعاتها
من الباقيين فخطي ثمانية اربعة الكيفيات الثلثة نقصا منها وبادء كل من الثلثة مع نقصا الاخرين والاربع عشرة
عشر على عدد الحالات الممكنة وهي اربعة الكيفيات الاربع نقصا منها وبادء كل منها مع نقصا الثلثة السابعة
وبالعكس فثلاثة عشر وبادء كل اثنين مع نقصا الاخرين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعل او اما المتفعل
واما كل من الفاعل مع كل من المتفعلين واجبات لا اعتدال الطيف في المزاج منته على الشاخص الكيفيات على
الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللابون بحال المركبات يكون مثلا اربعة ضعف برودة ويطوئيه ضعف برودة
النسبة ما اذا كانت تكون من غير كان مزاجه معتدلا ولا يندفع ذلك ان يكون الاجزاء الحارة مثل العشرين والباردة عشرة
او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر في غير ذلك ما روي من ذلك النسبة وامكن ان يتركب من نوع ذلك المركب فكل
منه يروج بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر او باردا ينبغي ان يكون الحرارة ضعف البرودة ان كانا
مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن بافا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف يكون باردا وما ينبغي ان يكون مزاجا يبعث
فقط انا الخارج عن الاعتدال الطيف ثمانية كان الخارج عن الاعتدال الخفيف كذلك الفصل الثاني عشر
الاجتماع وهي احكامها العامة في الاحوال التي بعضها من حيثها اجتمعت كما مرنا لاشارة اليه غير مرة ومبرر
الاول في وجوبها هي الابقا وكون وجوبها هي الابقا من احكام الجسم بما هو بالنظر الى البعد المحقق
خلال هو البعد الجسمي من الخلق والبدن بقوله ويشترك الاجسام كلها في وجوبها هي اي شأ هي ابعادها
فان الشاخص في عدمه ما بعضنا بالذات للكم وبواسطه لغيره ونقل القول بل شأ هي الابقا عن حكم الهندس
من المتعديين والبركان من المناخرين وغيرهم من الحكماء والمتكلمين على اعتناءه لوجوب الاول برهانها الثمين
وفلن من غير مرة ههنا انه لو كانت الابقا غير منها ههنا فلنا ان نقرض خطا غير منها من مبدئين ونقرض خطا
اخر غير منها بعد ذلك المبدئين راجع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد ان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون
مثل الزاوية هوج واذا انقطع الثاني نصبر منها ههنا والاول فلا بد ان ينقطع الثاني ومقدار منها وهو ذراع فيكون الاول
منها ههنا فلن منها ههنا على تقدير اننا ههنا فلن من اجتماع المتقابلين هو محال فلن منها ههنا فلن من اجتماع
محال والى هذا اثبات بقوله لوجوبها يضاف ما فرض له صفة اي صفة الشاخص وهو عدم الشاخص اي بالشاخص
وهو متعلق بالاضاف فلن من اجتماع المتقابلين وذلك لوجوبها هو عند مقابلة اي مقابلة هذا الله
فرض له صفة الشاخص له هذا المفروض غير منها بمثلة اي غير منها اخر مع فرض نقصا اي نقصا ذلك لان
ههنا اي عن الغير منها هي المفروض ولا الثاني البرهان السلي وحاصله انه لو كانت الابقا غير منها ههنا
انحصار الغير منها هي بين خاصين هو محال بالبدن وجه الزوم على ما هو موزون عن القدر هو انما يخرج
فقطه خطين مباشرين كذا مثلا فلا شك انها كلما بمبدأ برزوا البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كانت
زيادة البعد بينهما الى غير النهاية وادرد عليه شئ في الشاخص لئلا كان البعد دائما يزيد ههنا يحصل منها
بعد غير منها بل يكون الزيادة ههنا الى غير النهاية فكل زيادة هي منها وكل بعد يكون منها ههنا وهذا كما
في البرهان انه يميل الزيادة الى غير النهاية ومكون كل عدد يحصل منها ههنا ولا يحصل جلد لانه لا نهاية لانه
لا يزيد عدد في النظام الغير منها هي على عدد فلهذا لا يمتد الى ما هو متعلق به يكون عند غير

[illegible]

[illegible][illegible]

بالغا ما بلغ لا يوقف على ذلك الصلعي جميعا الى غير النهاية بل يجب حفظ التنبه مع انها احد الصلعي ايضا
واما ما اوردته التوفيق على اثنتي عشرة اقسام من فرض ابر من مناصبتي كهرج وجو خط واصل
الصلعي بسجل مع عدم مناهيها فان الخط واصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فاما بينهما فبين نقطتين
لكون كل منهما محصورا بين خاصرتين فاجاب عنه سبيل المدققين باننا لا نفرض مع فرض الخط ان يكون بين طرفي
خط واصل حتى كما فرضنا ابر من مناصبتي بل فرضنا صلعي زاوية مطلقا ومخصوصا هي ثلثا فاما غير مناهي
على تقدير اننا هي الاقبا ومن البين وان ذلك على التقديرين من ذلك ان يكون بينهما انقراج يكون نسبة الصلعي
المفروضين نسبة مناهيها وانقراج يجمع مع ان بعض خط من الصلعي المفروضين وكل منهما مستقيم للخط هذا
لكن برعيل الايراد المذكور على ما قبل ان يمكن اثباتا من انقراع الاقبا في الاسطوانة ان يفرض احد الصلعي الثلثا ثانيا
طول الاسطوانة والاخر ما بعده عرضها فتح نقول مجموع الصلعي المناهيين اطول من الصلعي الغير المناهي هو
واضح كون محصورين خاصرتين وذلك لان فرض كون غير المناهي احد اصناع الثلث فرض ابر من مناصبتي بلا
الثالث برهان السامنة وبغيره انا اذا فرضنا كوه خرج عن مركزها فطر مناهي مواز لخط غير مناهي لا وحركتها الكرية
حتى زالت الموازاة الى السامنة فلا بد ان يوجد الخط الغير المناهي نقطة هي اول نقطة السامنة لان السامنة ما كان
ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة ولكن يجوز اول نقطة السامنة في الخط الغير المناهي محال لان كل نقطة في
في الخط الغير المناهي اول نقطة السامنة يكون السامنة معها بحركة وزاوية حادثة في المركز والزاوية والحركة فالبين
للصنعة الى غير النهاية والسامنة ببعض كل واحد منها قبل السامنة بأكملها وهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة كثر
فاما ان كانتا معا وهو ضروري بالبيان او كانتا متجانستين دون الفوقانية فليزم الطفرة او ثانيا من الفوقانية
التي تاتيها فافرض اول نقطة السامنة ههنا قبل ما ذكره في بيان بطلان الثاني بالبيان لان الملازمة لانه تحرك النقطة
لا بد ان يكون في الخط الغير المناهي نقطة هي اول نقطة السامنة لان السامنة الفطرية انما يكون زاوية وحركة متضمنين
لكل نقطة فرض اول نقطة السامنة تكرر ولا يقيم هذه الدلالة بوقف على انقضاء الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو
لا يستلزم عدم مناهي الاقبا انا اذا فرضنا اطول الاقبا اعني فطر العالم وحركتها فطر الكرة من الموازاة الى السامنة حيث
زاوية في المركز وفرض ان السامنة بذلك الزاوية مع طرف فطر العالم ولكن السامنة ببعضها قبل السامنة بأكملها ولا بد
ان يكون مع نقطة اخرى ولما انقضت الزاوية الى غير النهاية كان هذا الصانع مع نقاط غير مناهية فوق طرف الفطر
فيكون الفطر مندا الى غير النهاية واضح لان ان السامنة ببعض الزاوية قبل السامنة مع النقطة المفروضة وانما يكون كذلك
لو وجد مناهيها من بعض الزاوية وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية متضمنة بالقوة لا بالفعل فاشبه
انما وردت من وضع بالقوة مكان بالفعل ولو كان كذلك لا يمنع حركة الفطر على ووس من الدائرة بل حركة متمرك
لان الحركة الى نصف الفوس قبل الحركة الى كلاًها والحركة الى نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها بوقوف قطع المسما
على حركات غير مناهية وانما قلنا ان الاغراض الاول فينبغي ان يحمل على المعارضة في المقدرة لا على منع الملازمة
فانه غير موجب خيل السند لنا عليها بان السامنة ما كانت تحدث واذا حمل على المعارضة فالحجوب عنها اولا بالنقص
بكل ما س استدل في استنباطه فينبغي ان ياتي فانه لو صح ما ذكره لصح هذا الاستدلال على في الملازمة بما ذكره في بيان
استحالة الدائم ثم الجواب ان هذا لا ينفي الملازمة لان المعلوم ان حال جاز ان يستلزم التقيضين على ما نقول لو
كانت لا يجاد غير مناهية وحركتها الفطر من الموازاة الى السامنة ان يوجد اول نقطة السامنة في الخط الغير المناهي

فان كان

حاصل ثلاث
منها او هو كون

في غير مناهيها

ليجوز

في غير مناهيها

اولا بوجدها كمالا في بطل الاضراس بالكتابة واما الثالثة فالتجارب عينها ان المسامنة بالنقطة الموهومة المحضة ولا اعتبار
بالنقطة الا اعتبارها بخلاف المسامنة مع النقطة المفترضة في بعد وجودها وبطلانها لا بوجدها ولا بخلها
فكيف يتصور فرض النقطة هناك وهل هذا الا مثل فرض النقطة في المحررات بل هذا أقرب لانه موجود والاول بعد
صرفه والحاصل ان الحكم بوجود نقطة المسامنة في الخط وان كان وهما لكن لما كان مطابقا لما في نفس الامر يتجسد ذلك
الحكم لا يتجزأ من الحكم بوجود نقطة المسامنة فيما وراء طرف قطر العالم فانه ليس له منشأ انتزاع اصلا ولا يمتنع
ذلك الحكم فلا يلزم عندنا في بقا في نفس الامر واما الجواب عن الثالث فهو ان منشأ الحركة فلا ريب ان كان
بالقوة لا بالالفعل لكن الحكم بطا بقاء في نفس الامر من ذلك قطع منع كون المسامنة ببعض الزوايا قبل المسامنة بأكملها
مع النقطة المفترضة ومنه يكون هذا الانقسام اجزا جارية غير رافعة بالفعل ليرتفع امتناع حركة القطر على فوس من
الديانة ولا امتناع الحركة وقطع المسامنة المسامنة مطلقا بوجدها نقطة المسامنة لما كان في الزوم سواء كان الخط
مناسبا او غير مناسبا فلنا فرض اول نقطة المسامنة في الخط الغير المناسبا ابقه اذ لا يمنع عن الفرض لا ما نقول في فرض اول
نقطة المسامنة في الخط الغير المناسبا وان كان ممكنا لكن لا يمكن ان يقع نقطة في الزوم للاولية اذ كل نقطة تفرض
اولا يمكن فرض نقطة اخرى قبلها في الخط الغير المناسبا بخلاف المناسبا فان النقطة التي انتهى الخط في الخارج هي المنقبة
في الزوم لكونها اول نقطة المسامنة ولا يمكن فرض نقطة قبلها فرضنا صحيحا واعلم ان هذه النقطة حسيصة لان المسامنة
المذكورة اعلمنا من الخط مع الخط من قبيل الحادث فيفضل الزمان الذي هو فرضه فلا يستلزم ان يكون طارضا
هو اول ان منه وجودا فلا يكون المسامنة الحادثة فيه متبوعا مسامنة في زمان سابقا عليه فاذا وجدت كانتا المسامنة
حاصلة في كل ان يفرض في ذلك الزمان وذلك لان انما المفترضة فيه غير مناسبا منه لا تقع عند حد فكل المسامنة الموهومة
بها كل واحد منها انما هي نقطة اخرى فلا يقع نقطة اوله بفرض الزوم عند ما والشر في ذلك ان المسامنة اعني كون
الخطين يجتذاوا في واحد هما التلافي صاندا للموازاة فبادر في حركة ينقل الخط المذكور من الموازاة الى المسامنة في كل
ان من الانات المفترضة في زمان هذه الحركة غير ان طرفه نصف على الخط المذكور وانتهت مسامنة للخط الاخر وغير مواز
له وطدا ينقض هذه النقطة بالخطين المناسبين ولعل تضعفها لم يفرض المقطع طدا وقد ينقض في هذه النقطة اية واول
من يفرض فيها صاحب التلوينات فاحتملها برهان التخلل فيغيره اذ يفرض خطا غير مناسبا منطبقا على قطر كرو مقادير
لخطاخر غير مناسبا ثم يفرض حركة الكوة الى الموازاة فلا بد ان يتخلل احد الخطين عن الاخر ليحصل الموازاة وهو لا يتصور
الا بنقطة هي طرف احد الخطين وقد فرضناهما غير مناسبين ههنا وبرهنا منع امكان الحركة على الغير المناسبا واما ايراد
هذا المنع في زمان المسامنة على ما فعله بوالبركان بنسبة حتما المطارحات فلا وجه له لان المفترض من هناك حركة قطر الكوة
وهو مناه ثم يفرض فيه صاحب الحما كان خال ونحو نقول بان هذا البرهان لو فرضنا قطر الكوة مناسبا لخط غير مناسبا
ثم غيرنا القطر الى الموازاة وجب ان يكون في الخط الغير المناسبا في نقطة المسامنة وهو يطابق الملائمة ان المسامنة
لو كانت ما عرفت فلا بد ان يكون طارضا بانها مطلقا لان كل نقطة تفرض في الخط الغير المناسبا في احدى النقطتين
المسامنة فالمسامنة مع النقطة التي فوقها بعد المسامنة معها لان النقطة المفترضة يكون على وجه من موهومة المسامنة
وكل من مسامنة في نفسه وبين من الموازاة زاوية وحركة للقطر قطع المسامنة ببعض تلك الزاوية وبعض تلك
الحركة يكون بعد المسامنة لا يكون اخر نقطة المسامنة وهو صحيح وان كان ذلك البرهان ان المسامنة ظنهم هذا انما
الموازاة انهم بعد عليه اية ما دد على زمان المسامنة المستقلة الثانية فيتم فاختلاف الاجابات عليها

حاشية على المتن
 في قوله تعالى
 والذين آمنوا
 و عملوا الصالحات
 سوف ندرهم
 اجرهم
 بغير حساب
 في قوله تعالى
 والذين آمنوا
 و عملوا الصالحات
 سوف ندرهم
 اجرهم
 بغير حساب

مرتبة بذواتها ام لا وعند الحكماء المرتبة بالذات هو الاول والاولى والاصغر الفاتحة بسطوح الاجسام والاجسام مرتبة بالذات
 بالذات والمتكلمون على انها مرتبة بذواتها على ما قال فيجوز ذواتها بشرط الصنوع واللون وهو ضرورة المستلزم
 الستة عشر في حدوث الاجسام كلها على ما ذهب اليه المتكلمون وقد عارضوا من اهل التوحيد الحكماء ومن غيرهم
 الدهرية وهم جماعة منسوبة الى الدهر لا سنادهم الحوادث اليه بنسبة الغنى في ذلك حتى ظن انهم لا يشقون صناعته وانه
 كذا في الحوادث الشريفة ومقتضى ذلك ان الاجسام الفلكية عندهم فيكون موادها وصورها واغراضها
 من الصنوع والشكل واصل الحركة والوضع والعنصرية في موادها لا يصورها الا بحسب الجبر فيكون معنى انها لو زل
 عصفها وقدمها على ان الاجسام فليمنه بذواتها لا بصفتها واختلفوا في ذلك الذوات التي ادعوا قدمها انها جسم
 اول يستجيب على تقدير الحقيقة انها العناصر الاربعة جلها او واحد منها والاول في حد ذاته من غير ان يتكثف
 والنماء من دكان مرتفع من ذلك الجسم او جوهر لا غير العناصر حدثت منها العناصر القوان واجسادا صالحة
 لا قبل الانتقال الانجبال لوهم على تقدير عدم الحقيقة قبل وجوده وظاهر هذا العالم من سراجها رطل نفس في
 فاعلمنا الاول بالآخر في حدوث الكائنات قبل حدوث مجزئ فضات فقط واجتمعت الفضايات خطا و
 المخطوط فضات سطح واجتمعت التطوح فضات جبا كذا في شرح كفا صنفنا من كتب الامام ثم قال والظاهر انها
 ومؤلفا اشارات على ما هو بالمتكلمين من الحكماء هذا والمصنف انما الى من ذهب اليه من بقوله والاجسام كلها حادثة
 اي صيغرة بالعدم صيغة الاجماع الثاني السبوت وهذا هو المبني من السبوتية بالعدم وهو محل النزاع في سبوت
 السبوتية بالعدم بهذا المعنى حد ثا واما ثانيا بالعدم السابق فعدا ما بناه كمالها بحسب الاضطرار لا معنى وجوب كون
 السبوت مسبوقا بالزمان او كون العدم السابق واقعا في الزمان لما مر في مباحث الامور العامة ان الزمان غير معتبر
 معنوم العدم والحدوث الزمانيين لكن جابر المتكلمين وغير المتكلمين منهم يجعلون هذا العدم السابق امر متعدي
 بحسب الوهم غير ان الذات قلن انهم ان يقولوا بالزمان الوهمي وجميع عيشة القوم واكثرها انما ترتب على هذه الاوصاف
 وذلك ليس بما يلزم ان جسم منهم ولا شيء من ذلك مما يمكن ان يكون حقا مطابقا لما هو الامر في نفسه لعلنا نستطيع
 على حقيقة الامر قد عرفنا ان المتكلمين يسمون هذا النوع من السبوت انما يمكن بسبب وقوع كل من السابق و
 المسبوت في الزمان سببا بالذات كما في سبوت اجزاء الزمان بعضها على بعض ويجعلون سبوت عدم الحادث الزماني غير
 وجوده من هذا النوع ويحضون السبوت بالزمان بما كان بسبب لوقوع في الزمان والقدم المقابل للحدث بهذا المعنى
 هو العدم التام في انا الحادث الثاني هو السبوتية بالعدم سببا بقا بل العدم التام والعدم السابق هذا السبوت
 فيتمى عد ما بناه وهو من لوازم مهنة الممكن وليس يجعل الجاعل قد عرفنا ان سبوتية على الوجوه انما هو سبوت بالهبة
 وقبل انه سبوت بالطبع فكل حادث بالزمان فهو حادث بالذات فليد بالزمان من غير عكس فاصولهم بالزمان عند
 الحكماء من العالم حادث بالذات وهم يكفون الحادث بالذات في اجزاء الضائع لكون هذه الحاجة الى المؤثر عندهم
 هو الامكان كما ترى والمتكلمون يحتاجون الى الحادث الزماني من جهة واحدة مما حجة ثبات الضائع لكون هذه الحاجة
 عندهم هو الحادث الزماني والثالثة هي انما اشارت الى الاختيار الذي هو مرادهم كما ستعلم ومن وافق الحكماء
 منهم في هذه الحاجة كالحق فاجبه الحادث الزماني انما هي من جهة الثابتة فقط وعدم ما اسندوا له على حدوث
 الاجسام هو الوجود المصغر ان الاجسام لا يخرج عن ثبات منها غير خالصة وكل ما كان لا يخرج عن ثبات منها
 حادثة فهو حادث في الاجسام كلها حادثة اما الضمير وهي التي اشار اليها بقوله لعدم انفكاكها عن ثباتها فاجبه

بانه هو البرهان الثاني سخر جبر من برهان التبيين فليس في مخرج ابطال التمسك وقوله المبدؤ من ان يوم دخول الحادث الآلة
 ليس الا السبوت المحض في الاعيان لكن سخر جبر قوله من كل واحد منها سابقا لآخر ومن حيث هو بعينه لا حق قد عرفنا هنا
 ان هذا هو الفارق بين هذا البرهان والبرهان الثاني ايضا الآلة بعدة وعندنا ان هذا البرهان يتم ليس بمقول عليه تسلسل
 الحوادث لان تطابق واحد قوا حدان لم يخرج الى فوهم تطابق لكن تطابق المخرج بالجميع ليعلم من زيادة احدى اهما على الاخرى
 محتاج الى ذلك لا محذور لو وصف كل حادث بالاضافتين المتساويتين ويجوز بانه المتصف باحدهما من حيث هو كذلك
 على المتصف بالآخرى فيقطع الناقض والزيادة يتم هذا هو برهان الضائفة لم يذكره فيما سبق ويظهر ان كل واحد
 من احاد التسلسل سواء كانت مرتبة من علل ومعلولات ومن حوادث متعاقبة الى الابد لانه لها متصف بوضع
 متقابلين تقابل الضائفة السابفة على ما بعدة والسبوتية بما قبله ما عدا المعالجين الحادث البوي فان كلا
 منهما مسبوق محض وليس سابقا على شيء والمتضايفتان متكافئتان بحيث يكون عدد احدهما مساويا لعدد الاخر فلو لم
 ينفذ التسلسل من الجانب الاخر ليجوز ان يكون عدد المسبوقين من حيث هو مسبوقا من عدد السابق من حيث هو متضايف
 وهو محال لوجوب التكافؤ فيجب ان ينقطع الناقض وهو عدد السابق ليجعل هناك سابق محض لا يكون مسبوقا ويحصل
 التكافؤ فيقطع الزيادة يتم وهو عدد المسبوقين لا يمكن زيادته الا بواحد والزيادة المتناهية هي بعدد متناه
 بالتم وهو المظهر في هذا البرهان يتم لا يخرج انما اشارنا الى الحوادث المتعاقبة اما الاطلاق فهو الزيادة والفضا
 في عدد المتضايفين يتوقف على حصول تلك العدد في الوهم حيث لا اجتماع لها في الوجود وذلك فلا يتم انه سبق
 انتم في هذا المقام وان اردت مطلقا فهو سابق يتم على الحادث الذي يليه بعدة كما انه مسبوق بحادث متضايف له هذا واما
 الكبر في ضروري على ما اشار اليه بقوله الضرورة فثبت بحديث ما لا ينقل من الحوادث المتناهية والاولى انتم انتم
 عنها بالظن لا اجسادا حادث وهو المظهر ولما استحال قيام الاعراض في الجسمانية الا بها اي بالاجسام ثبت عدد ثمتها
 انتم فثبت عدد ثمتها العالم الجسماني باسلاف العالم مظهر بعد ثمتها الجبريات العقلية وتحدوث النفوس الناطقة كاشفا
 جميعا ولما اقام الجبر على الحدوث اذ ان بشر الحجاب عن بعض شبه القدم التي هي فونها وهي اربع شبه جميعا
 على كون الحدوث بمقتضى السبق بالعدد المقتل بالزمان الوهمي على ما هو من اوضاع المتكلمين الاول ان العالم لو كان
 حادثا في وقت هو من الزمان الوهمي مسبوقا بجزا وهمية غير متناهية على ما هو من اوضاعكم مع سادس تسعة جميعا
 الى مكان عدد وثمرته لم يتخصص بل محض هو بالضرورة والجواب منع تلك الاوضاع بل احضر الحدوث
 المفروض المقتل له اذ لا وقت قبله لا موجودا وهو ظرف لا مفرضا لان الحدوث لا يستلزمه كما مر في مرقم الثاني ان
 موحدا لا اجسادا لا يكون مختارا لان المختار لا يفعل الا لغاية من جهة بل من استكمالها بالغير وهو لكونه ذاتا
 الوجود كما سئل بل ليجوز ان يكون موجبا فاثرة فلهذا لا منشاء التخلّف كما في الجواب اما الاثم ان المختار لا يفعل الا لغاية
 من جهة بل المختار يرجع احد مظهر لا امر مرجح عند بعضهم وهو الاشعثان المنع عنه هو الترجيح بالترجيح دون
 الترجيح بل مرجح ولو سلم فلا يتم كون الغاية زائدة على ذاته نعم بل من استكمالها بالغير بل انتم هي غاية الابداع عند
 ولو سلم كون الغاية زائدة على ذاته فلا يتم كون الغاية له واجبة له بل من استكمالها بالغير لغاية عند المظهر
 الله ثم عندهم معللة باغراض اجتهاد الى العباد كما ينبغي فاجعل ذلك لو سلم ان لفاعل موجبا للمفعول الذي مختارا
 المحكما كما سئل فلا يتم لزوم قدم الاثر والتخلّف تاما بل لو كان الحدوث بمقتضى السبوتية بالعدم المقتل له يمكن فرض
 حدوث الاثر في شيء من اجزائه واما اذا كان بمقتضى السبوتية بالعدم المطلق على ما مر فلا لثالث ان الجبر من المادّة

انما هو البرهان الثاني سخر جبر من برهان التبيين فليس في مخرج ابطال التمسك وقوله المبدؤ من ان يوم دخول الحادث الآلة
 ليس الا السبوت المحض في الاعيان لكن سخر جبر قوله من كل واحد منها سابقا لآخر ومن حيث هو بعينه لا حق قد عرفنا هنا
 ان هذا هو الفارق بين هذا البرهان والبرهان الثاني ايضا الآلة بعدة وعندنا ان هذا البرهان يتم ليس بمقول عليه تسلسل
 الحوادث لان تطابق واحد قوا حدان لم يخرج الى فوهم تطابق لكن تطابق المخرج بالجميع ليعلم من زيادة احدى اهما على الاخرى
 محتاج الى ذلك لا محذور لو وصف كل حادث بالاضافتين المتساويتين ويجوز بانه المتصف باحدهما من حيث هو كذلك
 على المتصف بالآخرى فيقطع الناقض والزيادة يتم هذا هو برهان الضائفة لم يذكره فيما سبق ويظهر ان كل واحد
 من احاد التسلسل سواء كانت مرتبة من علل ومعلولات ومن حوادث متعاقبة الى الابد لانه لها متصف بوضع
 متقابلين تقابل الضائفة السابفة على ما بعدة والسبوتية بما قبله ما عدا المعالجين الحادث البوي فان كلا
 منهما مسبوق محض وليس سابقا على شيء والمتضايفتان متكافئتان بحيث يكون عدد احدهما مساويا لعدد الاخر فلو لم
 ينفذ التسلسل من الجانب الاخر ليجوز ان يكون عدد المسبوقين من حيث هو مسبوقا من عدد السابق من حيث هو متضايف
 وهو محال لوجوب التكافؤ فيجب ان ينقطع الناقض وهو عدد السابق ليجعل هناك سابق محض لا يكون مسبوقا ويحصل
 التكافؤ فيقطع الزيادة يتم وهو عدد المسبوقين لا يمكن زيادته الا بواحد والزيادة المتناهية هي بعدد متناه
 بالتم وهو المظهر في هذا البرهان يتم لا يخرج انما اشارنا الى الحوادث المتعاقبة اما الاطلاق فهو الزيادة والفضا
 في عدد المتضايفين يتوقف على حصول تلك العدد في الوهم حيث لا اجتماع لها في الوجود وذلك فلا يتم انه سبق
 انتم في هذا المقام وان اردت مطلقا فهو سابق يتم على الحادث الذي يليه بعدة كما انه مسبوق بحادث متضايف له هذا واما
 الكبر في ضروري على ما اشار اليه بقوله الضرورة فثبت بحديث ما لا ينقل من الحوادث المتناهية والاولى انتم انتم
 عنها بالظن لا اجسادا حادث وهو المظهر ولما استحال قيام الاعراض في الجسمانية الا بها اي بالاجسام ثبت عدد ثمتها
 انتم فثبت عدد ثمتها العالم الجسماني باسلاف العالم مظهر بعد ثمتها الجبريات العقلية وتحدوث النفوس الناطقة كاشفا
 جميعا ولما اقام الجبر على الحدوث اذ ان بشر الحجاب عن بعض شبه القدم التي هي فونها وهي اربع شبه جميعا
 على كون الحدوث بمقتضى السبق بالعدد المقتل بالزمان الوهمي على ما هو من اوضاع المتكلمين الاول ان العالم لو كان
 حادثا في وقت هو من الزمان الوهمي مسبوقا بجزا وهمية غير متناهية على ما هو من اوضاعكم مع سادس تسعة جميعا
 الى مكان عدد وثمرته لم يتخصص بل محض هو بالضرورة والجواب منع تلك الاوضاع بل احضر الحدوث
 المفروض المقتل له اذ لا وقت قبله لا موجودا وهو ظرف لا مفرضا لان الحدوث لا يستلزمه كما مر في مرقم الثاني ان
 موحدا لا اجسادا لا يكون مختارا لان المختار لا يفعل الا لغاية من جهة بل من استكمالها بالغير وهو لكونه ذاتا
 الوجود كما سئل بل ليجوز ان يكون موجبا فاثرة فلهذا لا منشاء التخلّف كما في الجواب اما الاثم ان المختار لا يفعل الا لغاية
 من جهة بل المختار يرجع احد مظهر لا امر مرجح عند بعضهم وهو الاشعثان المنع عنه هو الترجيح بالترجيح دون
 الترجيح بل مرجح ولو سلم فلا يتم كون الغاية زائدة على ذاته نعم بل من استكمالها بالغير بل انتم هي غاية الابداع عند
 ولو سلم كون الغاية زائدة على ذاته فلا يتم كون الغاية له واجبة له بل من استكمالها بالغير لغاية عند المظهر
 الله ثم عندهم معللة باغراض اجتهاد الى العباد كما ينبغي فاجعل ذلك لو سلم ان لفاعل موجبا للمفعول الذي مختارا
 المحكما كما سئل فلا يتم لزوم قدم الاثر والتخلّف تاما بل لو كان الحدوث بمقتضى السبوتية بالعدم المقتل له يمكن فرض
 حدوث الاثر في شيء من اجزائه واما اذا كان بمقتضى السبوتية بالعدم المطلق على ما مر فلا لثالث ان الجبر من المادّة

[illegible][illegible]

ان يكون لشيء شبه لا يستقر بل يتغير فلو كان بالغا فيكون متغيرا باوجوده كما هو موقوفه واشرفه ان لا يتغير
 هو في مرتبة او ادون منه ولو جوب يكون متغيرا لكونه مكانا لا فلاك متغيرا لا يمكن ان يكون هو واجبا لوجوده
 الذي لا يمكن تعلقه كما يتجلى بل جعل في ثبوت تعدد العفول يتم ويكون التثنية بما هو الاستغناء عنها والا فاضر على ان
 لا يكون لها فاضر على السافل لكونها تثبها بالعالى بالخروج عما له بالقوة الى الفعل والى هذا اشار بقوله وكقول
 استدارة الحركة فيجب لاداءه المستلزم للتثنية بالكمال ان طلب الحاصل فعلا اى في فاما اوقوة اى غير حاصل
 اجمع امكانه فان كان الحاصل هو القوة بوجبه الانقطاع وغير الممكن محال هذا الوجه يتم مدخول لموقفه على
 دوام ما اوجبه انقطاعه حيثما تحدثت واجبا واغراضها وفيه نظر ان الحدوث لا يستلزم الانقطاع على انه لا يثبت
 في عدم انقطاع الزمان لثبوت الخلود في الخلق والناظر ان هذا هو الوجود وهو ما مضى فيه ما مضى على
 حصره فنام الطلب فيما ذكر وهو محتمل لاحتمال ان يكون طلب الحسوس لا مراح كغيره في التثنية به مع المخالفة في استناد
 طلب المحال ولا يخفى على المسائل بما ذكر من غير ذلك بل ضعف هذين المعنيين اما الاول فلان حصر الطلبات المحسوسة
 والعقلي حصر متقابل لان المراد منها اما الجبروت والكل والى ما يلدك بالحق وما لا يدرك به واما حصر المحسوس في الحدوث
 الذي يقع في كل متصور في لا يكون خلد ملائم ولا دفع مناه عند المذلة لا يصلح ان يكون غرضه بالحق والى ما لا
 اعني منع امتناع طلب المحال فلان ذلك من الارادة المتعبر عن ارادة كلته بصورتها الجوهري لخالق الجبروت من العفولة
 المادية في خاتمة الظهور لثبات ان علته الاجسام لا يمكن ان يكون واجبا لوجوده واسطة لما مره لان يكون الاجسام
 بعضها علته لبعضها مطلقا فلما يفهمه بسبب مدعى مفاد ان الاول ان الجسم لما يفعل بصورة لا يذم بما يكون موجودا
 بصورته ويكون فاعلا من حيث وجوب الفعل فان لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل
 بما ذم لا يذم بها يكون موجودا لقوة فاعلا لثباته ان الافعال الصادقة عن القوى الجسمانية انما يصدق عليها بمقتضى
 الوضع لما مره من مباحث العلل فلا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له لثباته ان فاعل الجسم يكون فاعلا ولا يجرى فيه
 مادته بوضوئه لان فعل المركب مستوفى بفعل اجزائه فاذا تمهدت هذه المفاهيم فقول لو صد جسم عن جسم لم
 ان يكون القوة الجسمانية وهي صورة الجسم الفاعل مؤثرة فيها لا وضع له وهو كل واحد من الطبول والصورة لثباته
 هما جزان للجسم الصائر وهو متحرك واما خاصا وهو ان يكون الاجسام المحببة بعضها علته لبعضها فاما ان يكون المحوى علته
 للمحرك وهو متحرك فان الوهم لا يذهب الى تعليل القوى بالضعف فاما ان يكون المحوى علته للمحرك هو ان محال لما مره
 بسبب مدعى مفاد ان لا يمكن ان الجسم لا يمكن ان يكون علته موجدا لشيء لا بعد صيرورته متغيرا فاما ان الطبايع كقوتها
 فاما يمكن اشتغالها لتوجد المادج ثابته ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على علوطها كان وجودها مع وجودها
 عن وجود العلة فانها غير المتحرك وجود العلة كان لرجح الامكان لانه لم يربح بعد وكل ما لم يربح كان من شأنه ان يربح
 هو ممكن ثباتها ان الشئين اللذين يكونان معالا لمعينة المتأخيرة لا يتغير بل يتغير بحيث لا يمكن ان يتغير احدهما
 عن الاخر فانها لا يتغير لان في الوجود الامكان لان ثباتها في ذلك يقتضى ان كانا متغيرين بعد ثم يتغير
 لو كانا المحوى علته للمحرك ليعبر متغيرا مع كان وجوبه في ذلك الغيرة وجوب المحوى لثبوت موصوفا بالامكان
 ولكن علم الخلق داخل المحوى امر بقاءه حيثما اجساد وجود المحوى بحيث لا يمكن ان يتغير عنه فاذن بل ان يكون
 هو ايقاع وجود المحوى المتشخص ممكنا لكنه في جميع الاحوال واجبا لا لكان الخلق ممكنا لثبوت لثباته فاما هذا
 الوجه الخاص اشار بقوله فلو لم لا علته بين المتأخيرات اى المحوى والامكان المتشخص او علل القوى وهو المحوى

ان يكون لشيء شبه لا يستقر بل يتغير فلو كان بالغا فيكون متغيرا باوجوده كما هو موقوفه واشرفه ان لا يتغير
 هو في مرتبة او ادون منه ولو جوب يكون متغيرا لكونه مكانا لا فلاك متغيرا لا يمكن ان يكون هو واجبا لوجوده
 الذي لا يمكن تعلقه كما يتجلى بل جعل في ثبوت تعدد العفول يتم ويكون التثنية بما هو الاستغناء عنها والا فاضر على ان
 لا يكون لها فاضر على السافل لكونها تثبها بالعالى بالخروج عما له بالقوة الى الفعل والى هذا اشار بقوله وكقول
 استدارة الحركة فيجب لاداءه المستلزم للتثنية بالكمال ان طلب الحاصل فعلا اى في فاما اوقوة اى غير حاصل
 اجمع امكانه فان كان الحاصل هو القوة بوجبه الانقطاع وغير الممكن محال هذا الوجه يتم مدخول لموقفه على
 دوام ما اوجبه انقطاعه حيثما تحدثت واجبا واغراضها وفيه نظر ان الحدوث لا يستلزم الانقطاع على انه لا يثبت
 في عدم انقطاع الزمان لثبوت الخلود في الخلق والناظر ان هذا هو الوجود وهو ما مضى فيه ما مضى على
 حصره فنام الطلب فيما ذكر وهو محتمل لاحتمال ان يكون طلب الحسوس لا مراح كغيره في التثنية به مع المخالفة في استناد
 طلب المحال ولا يخفى على المسائل بما ذكر من غير ذلك بل ضعف هذين المعنيين اما الاول فلان حصر الطلبات المحسوسة
 والعقلي حصر متقابل لان المراد منها اما الجبروت والكل والى ما يلدك بالحق وما لا يدرك به واما حصر المحسوس في الحدوث
 الذي يقع في كل متصور في لا يكون خلد ملائم ولا دفع مناه عند المذلة لا يصلح ان يكون غرضه بالحق والى ما لا
 اعني منع امتناع طلب المحال فلان ذلك من الارادة المتعبر عن ارادة كلته بصورتها الجوهري لخالق الجبروت من العفولة
 المادية في خاتمة الظهور لثبات ان علته الاجسام لا يمكن ان يكون واجبا لوجوده واسطة لما مره لان يكون الاجسام
 بعضها علته لبعضها مطلقا فلما يفهمه بسبب مدعى مفاد ان الاول ان الجسم لما يفعل بصورة لا يذم بما يكون موجودا
 بصورته ويكون فاعلا من حيث وجوب الفعل فان لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل
 بما ذم لا يذم بها يكون موجودا لقوة فاعلا لثباته ان الافعال الصادقة عن القوى الجسمانية انما يصدق عليها بمقتضى
 الوضع لما مره من مباحث العلل فلا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له لثباته ان فاعل الجسم يكون فاعلا ولا يجرى فيه
 مادته بوضوئه لان فعل المركب مستوفى بفعل اجزائه فاذا تمهدت هذه المفاهيم فقول لو صد جسم عن جسم لم
 ان يكون القوة الجسمانية وهي صورة الجسم الفاعل مؤثرة فيها لا وضع له وهو كل واحد من الطبول والصورة لثباته
 هما جزان للجسم الصائر وهو متحرك واما خاصا وهو ان يكون الاجسام المحببة بعضها علته لبعضها فاما ان يكون المحوى علته
 للمحرك وهو متحرك فان الوهم لا يذهب الى تعليل القوى بالضعف فاما ان يكون المحوى علته للمحرك هو ان محال لما مره
 بسبب مدعى مفاد ان لا يمكن ان الجسم لا يمكن ان يكون علته موجدا لشيء لا بعد صيرورته متغيرا فاما ان الطبايع كقوتها
 فاما يمكن اشتغالها لتوجد المادج ثابته ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على علوطها كان وجودها مع وجودها
 عن وجود العلة فانها غير المتحرك وجود العلة كان لرجح الامكان لانه لم يربح بعد وكل ما لم يربح كان من شأنه ان يربح
 هو ممكن ثباتها ان الشئين اللذين يكونان معالا لمعينة المتأخيرة لا يتغير بل يتغير بحيث لا يمكن ان يتغير احدهما
 عن الاخر فانها لا يتغير لان في الوجود الامكان لان ثباتها في ذلك يقتضى ان كانا متغيرين بعد ثم يتغير
 لو كانا المحوى علته للمحرك ليعبر متغيرا مع كان وجوبه في ذلك الغيرة وجوب المحوى لثبوت موصوفا بالامكان
 ولكن علم الخلق داخل المحوى امر بقاءه حيثما اجساد وجود المحوى بحيث لا يمكن ان يتغير عنه فاذن بل ان يكون
 هو ايقاع وجود المحوى المتشخص ممكنا لكنه في جميع الاحوال واجبا لا لكان الخلق ممكنا لثبوت لثباته فاما هذا
 الوجه الخاص اشار بقوله فلو لم لا علته بين المتأخيرات اى المحوى والامكان المتشخص او علل القوى وهو المحوى

الناظرة

[illegible]

بالتشبيه

الشيء وهذا الشيء جزء من نواتها وانواء الفؤام كما علم في مواضع هي يكون على فئتين جزء يكون به الشيء هو ما هو القوة
 اذ هو غير له الموضوع فلو كانت النفس من القسم الثاني ولا شك ان المبدأ من ذلك القسم الحيوان والنبات لا يتجزأ
 وبنائنا بالبدن ولا بالنفس يحتاج الى كمال اخر هو المبدأ للفعل لما قلنا ان ذلك هو النفس وهو الذي كماله متناهية لا يتغير
 ان يكون النفس هو ما به يكون النبات الحيوان بالفعل بنا وحيوانا وان كان جسم ايها الجسم صورته ما قلنا ان يكون
 من حيث هو جسم لك المبدأ بل يكون كونه مبدئ من جهة تلك الصورة ثم قال في بيان ان النفس ليست بجسم بل هي
 الحيوان والنبات هو صورة او كالصورة ثم شاع في بيان ان النفس لم يزل لها كمال ولم يزل لها صورة او قوة فقال نفو
 الان ان النفس يصح ان يقال لها بالقباس الى ما يصدر عنها من الافعال قوة وكل يجوز ان يقال لها بالقباس الى ما
 من الصور المحسوسة والمفعولة على معنى اخر قوة ويصح ان يقال ايضا لها بالقباس الى المادة التي تحملها جميعها
 جوهرية او حيوانية او نباتية ان يقال ايضا لها بالقباس الى اسكنها الجسم فابنوعا محصلا كمال لان طبيعة المبدأ
 تكون فاضلة غير محدودة ما لم يحصلها طبيعة الفصل مضافا اليها فاذا انضاف كل النوع فالفضل كمال النوع ثم
 كل صورة كمال وليس كل كمال صورة فان المالك كمال المدينه الزمان كمال السيفينه ولبنا يصونين للمدنية السيفينه
 فما كان من الكمال مفارذا الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة فان الصورة التي هي في المادة هي الصورة
 المنطبقة منها الفاعلية بها اللهم لان يصطلح ويقال كمال النوع صورة النوع وبالحقيقة فانه قد استغنى عن الاصطلاح
 على ان يكون الشيء بالقباس الى المادة صورة وبالقاس الى الجملة عابرة وكما لا وبالقباس الى الخزيك مبدئ فاعلمنا
 وقوة تحركها فاذا كان الامر كذلك فالصورة بفضيلة حسنة الى شيء بعيد من ذات الجوهر كما حصل منها وذلك الشيء
 هو المادة لا لها صورة باعتبار وجودها للمادة والكمال يقتضي بسننه الى الشيء التام الذي عنه يصعدا فاعلم ان
 كمال المجسبة عبارة عن نوع فبين من هذا انا اذا قلنا في تعريف النفس انه كمال كان ادل على معناها وكان يتم بضمته
 جميع انواع النفس من جميع جوهرها ولا يشك ان النفس المفارقة للمادة عنه ايها اذا قلنا ان النفس كمال هو وان
 نقول قوة لان الامور الصادرة عن النفس منها ما هي من باب الحركة ومنها ما هي من باب الاحساس والادراك والحركة
 ان يكون الادراك لها لا بها قوة هي مبدئ فعل بل مبدئ قبول والحركة بالبحر ان يكون لها لا بها قوة هي مبدئ
 قبول بل مبدئ فعل وليس ان بسبب لهما احد الامر ان بها قوة عليهما في من الاخر فان قبل لها قوة وعنفها الامر ان
 كان ذلك باسرها الاسم وان اضطر على احد الوجهين عرضنا قلنا وشي اخر هو انه لا يقتضي الدلالة على ذلك النفس
 من حيث هي نفس مطلقة بل من جهة دون جهة وقد بينا في الكتب المنطوية ان ذلك غير جيد لا صوتا ثم قال ونقول
 انا اذ عرفنا ان النفس كمالا يبين ومفضل فضلنا الكمال لم يكن بعد عرفنا النفس ومعناها بل عرفنا ما من
 هي نفس واسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بل من حيث هي مدبرة للابدان ومقبس اليها فلذلك يؤخذ
 البدن في حدها كما يؤخذ مثلا البناء في هذا البناء وان كان لا يؤخذ في حده من حيث هو انسان ولدن لا صفة النفس
 النفس من العلم الطبيعي لان النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث هي علم في المادة والحركة ثم قال كمال
 على وجهين كمال اول كمال لان كمال الاول هو الذي يعبر به النوع نوعا بالفعل كمال الشكل للشيء الكمال الثاني
 هو امر من الامور يقع نوع الشيء من افعالها وافتعالها كالقطع للشيء والتميز والوقت والاحساس والحركة للانسان
 فان هذه كمال لا لا محلة النوع لكن ليست اولية فانه ليس يحتاج النوع في ان يصير هو ما هو بالفعل الى حصوله
 الاشياء بالفعل بل اذ حصل مبدئ هذه الاشياء بالفعل النفس كمال لان كمال الشيء كمال الشيء فالنفس كمال الشيء

بالفعل وجزء يكون
 الشيء هو ما هو

واذا قلنا كمال النفس
 فان ليس من حيث
 ان النفس كمال
 ان النفس كمال
 ان النفس كمال

وهذا الشيء هو الجسم ويجب ان يؤخذ الجسم بالاعتبار الجني لا المادي المسكول وليس هذا الجسم الذي للنفس كماله كل جسم قائما
لبنس كمال الجسم اعتبارا كذا تبرز الكون من غير بل كمال الجسم الطبيعي ولا كل جسم طبيعي طبع النفس كماله فادركه ولا ريب
في غايتها كمال جسم طبيعي بصله عن كماله الثاني بالان لا يتبعين بها في افعال الجواهر الى افعالها الغدق والتموه والنفس
عندها هي كمال اول الجسم طبيعي له لان بفعل افعال الجواهر ثم اورد سكوكا على هذا الحد من جملتها ان لها نال ان يكون
ان هذا الحد لا يتناول النفس الفلكية فانها بفعلها بالان لا وان تركم ذكره لا لا وتاخذ نظر على كمال الجواهر فيكم
ذلك شيئا فان الجواهر الى طالع النفس هو النقطة والنمو والاعتبار الحس وانتم بضمون بالجواهر الى في الحد هذا وان عندكم الجواهر
ما للنفس الفلكية من الادراكات والصور والفعل والتبريد بالاعتبار الادوية اخرجتم البنات من حلة ما له نفس ثم قال
في الجواب فنقول واما الالبس الشاوية فان فيها مذهبين مذهب من يرى ان كل كوكب يجمع منه من عدة طوائف
تحر كنه جملته جسم كجوان واحد من الكرات يتم فعله بعدة اركان فيكون هي كالات وهذا القول لا يفي في كل
الكرات ومذهب من يرى ان كل كوكب لها في نفسها جنود مفردة وخصوصا ويرى جساما سعاد للالجسم حلة الفصل
لا كنه فيه فهو لا يجان برهان اسم النفس اذا وقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية فانها تقع بالاشترار اسما
هذا الحد انما هو للنفس الموجود للكرات وانما اذا اجعل تحتها الجوانات والفلكية معنى اسم النفس خرج من تحتها
من تلك الجملة على ان هذه الجملة ضعيفة وذلك لان الجوانات والفلكية لا يشار الى معنى اسم الجواهر ولا في معنى اسم
ايضا لان النطق الذي يها يقع على وجود نفس طالع العقلان الجواهر بانها وليس هذا ما يقع هناك على ما سمي فان
الفعل هناك العقل والفعل والعقل بالفعل غير موقوف للنفس كقائه في حد للناطق وكذلك الحس هناك يقع
القول الذي يها ندك المحسوسات على سبيل قول مثلها والافعال منها وليس هذا ايضا ما يقع هناك على ما سمي
ان اجمل جعل النفس كالات هو محتمل بالادراك وبذلك من الاجسام حتى يدخل فيه الجوانات والنفس الفلكية
خرج البنات من تلك الجملة وهذا هو القول المحصل انتهى ما اردناه من كلام الشافعي اذ في تلخيص بعض المواضع قال
الحقا واذا عرفت جميع ما ذكرنا عرفنا ان ما استعمل عليه قوله واما النفس فهو كالات الجسم طبيعي الذي جنود بالقوة
اي يكون من شأنه ان يصد عنه افعال من شأنها ان يصد عن قوى الجواهر مطلقا اتم من جميعها وبعضها تفرقت
الارض من شأنه النباتية والجوانية والاشابة صادف على كل واحد من الصنوع العديدة تحركها ببديلا
كالنفس الفلكية على التحضيق ان المعطى ليس يعرفها اما اولها انما اشرا اليه من ان لا يبحث الا عن النفس النباتية
واما ثانيا فلعدم انطباق عنوان الفصل على مطلق النفس الارضية ولعله انما فصل ذلك لكونها اجساما للنفس النباتية
فاكتفي بغيرها جنس اشارة الى ان هذا هو العمل في الاجتياح الى انما التفرقة منها فاذا عرفت ان الجنس بهل ينز الانواع
بعضها عن بعض لظهور ان الافعال الصادق بالالات عن الاجسام من الارضيات على امتداد ثلثة قسم يتم الاجبا
وعبرها انما بفعل بالالات كالغذية والتمية والتوليد فمن بحثها شامل لجميع انواعها كالحس والحركة والادوية
ومن بحثها محضها ببعضها كالفعل وما يصد عنه لاخص بصد عنه اتم من غير كمن ما يصد عنه العقل
بصد عنه جميع افعال الجواهر هو نوع من النفس الارضية وما يصد عنه الحس والحركة بصد عنه الغدق ونحوها
دون لفعل وهو نوع اخر وما لا يصد عنه الا القسم العام نوع ثالث فاذا اردت تفرقة نوع من هذه الافعال
الثلاثة في تفرقة النفس النباتية بصد قولنا التي يقتضى وجوده بول فقط بل لا عن قولنا في جواهر بالقوة
وفي تفرقة النفس الجوانية بصد وجوده ويحتمل فقط وفي تفرقة النفس الانسانية بصد وجوده ويحتمل

لما منح به الشيء حيث قال في الشفا فالنفس في لكل حيوان هي جامعة اسطوانات بدنه ومولفها ومركبها على
بصلح معين يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي وبان كان نفس الامم ملقحة للمزاج
فكيف فوضته للتدبير بعد مدة الى الناطقة وانما يجرى امثال هذا بين فاعلم ان غير طبعين يفعلان بارادتهما
مجددة وبان كان كانت المصون مدبنة وهي من القوى الخادمة للنفس في تكون بمنزلة الات لها فكيف حدث
من حدود النفس التي هي مخدومة وكيف فعلت بذاتها فان الاله ليست من شأنها ان تعمل من غير عمل ابا
هذا اراده على الامام ويجوز ان يكون المسقوة القائمة بالخبرة خادمة للنفس الام مستندة اليها فافهم تصويره
وتشكيلها كما توفيه ما حاجتها كانت ليس بسد يد كما لا ينبغي ثم قال وما ينضمه القواعد الحكيمة في اقادها
الشيخ وغيره فان نفس الابوين يجمع بالقوى الخادمة اجزاء غداية ثم جعلها اخلاطا ونفوسها بالقوة المولدة
مادة الخلق وجعلها مسنعة لقبول قوة من شأنها اعدادا لمادة لصبر ودرنها انما فانضم تلك القوة هنا
وتلك القوة يكون دون حافظة المزاج الخلق كالصور المعدنة ثم ان الخلق ينزله كما لا في الرحم بحسب اعدادان
يكسبها هناك الى ان يصير مسنعة لقبول نفس كل بصلح عنها مع حفظ المادة الافعال البناءة فيجد كقضا
ويضمها الى تلك المادة فتنبه بان تلك المادة بنيتها اماها من غير تلك الصنوع مضد ما كان بصلح
عنها هذه الا فاعلم وهكذا الى ان يصير مسنعة لقبول نفس كل بصلح عنها مع جميع ما تقدمت القوى بنفوس
مدبنة في البدن الى ان يحل الاجل فتدبر تلك القوى في احوالها من بصلح حدودها الى استكمالها فاعلم ان
بجزء محدث في فهم من ادمشعة الخلق ثم تشدد فان الفهم بذلك الحران ينعقد لان بجزءه بالخير ينعقد
فقد يشدنا راسية بالنا والجارون في هذا الحران الخادمة في الفهم كذلك الصنوع الحافظة واشتدادها كبد
الافعال الحيوانية واشتغالها ان اكانا طرفة وطان كلما بناخر بصلح عندهما بصلح المقدمة وزيادة
فجمع هذه القوى في واحد متوج من حد ما من النفس الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلثة
وهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وبقيت من ذلك لطن الجامع للجزء الغداية لواقع في المنبتين
هو نفس الابوين وهو غير حافظتها والجامع للجزء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى اخره والى اخره
للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظة باعتبار الاول
وبالجملة فالنفس من ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج
الى شيء اخر هو النفس وكانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى انتهى وهذا هو الجواب عن الاعتراض المذكور
حاصله ان المزاج الواقع بين اجزا الخلق لا يوقف على نفس الابوين لجمع تلك الاجزاء وحفظها معا ويوقف
على هذا المزاج الصنوع الكالبة الحافظة للتركيب اعني الصنوع المنوية ثم اذا وقع في الرحم يحصل لها اشتغال
يكسبها هناك الصنوع الفاعلة للافعال البناءة ويحصل له منه بالتدبير والتميز مزاج اخر يوقف جمعا
وحفظا على هذه الصنوع التي هي نفس البناءة للمولود فيسند به لان بعض عليه الصنوع الفاعلة لافعال
الحيوان فبكل له امر الغداية والتميز والمزاج الحاصل له ينكامل الغداية والتميز يوقف على هذه الصنوع
التي هي نفس حيوانية للمولود جمعا وحفظا ويوقف عليه تعلق النفس الناطقة فيبلغ امر الغداية والتميز
بنوع من التدبير غاية الكمال فيحصل له مزاج هو اكل الامر في شأن هذا الشخص ويوقف هذا المزاج الكمال
جمعا وحفظا على النفس الناطقة الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقفا حذوا وبقاء على صورة او

فان النفس الناطقة لا تعلق بالبدن المولود بل تعلق بالبدن الذي هو المزاج الحافظ
فان النفس الناطقة لا تعلق بالبدن المولود بل تعلق بالبدن الذي هو المزاج الحافظ
فان النفس الناطقة لا تعلق بالبدن المولود بل تعلق بالبدن الذي هو المزاج الحافظ
فان النفس الناطقة لا تعلق بالبدن المولود بل تعلق بالبدن الذي هو المزاج الحافظ

[illegible]

عن ابن سينا

عن ابن سينا قال لا يتنفس هذا الدليل بنفوس الحيوان والنبات **المسألة الرابعة** في معرفة النفس الناطقة وما لها ليست
بجسم ولا قائم في جسم ومادة اصلا وحكم ان الناس اختلفوا في حقيقة النفس اختلفا فاعلم ان النفس هي النار الساطعة في
المحسوس وقبل الهواء وقبل الماء وقبل العناصر الاربعية والمجهر والغلبة اي الشهوة والغضب وقبل الاخطا الاربعية
وقبل الدم وقبل نفس كل شخص من اجزاء الخاص وقبل نور لا يخرج في القلب كغيره من المنكبين على انها الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر الى اخره وكان هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المحصور والبيئة المحسوسة اي التي من شأنها
ان تجتذبها وجهودهم على هذا الجسم مخالف لبيئة الجسم الذي يولد منه الاعضاء نورانية علوية خفيفة تتحرك في كافة
في جواهر الاعضاء سائر ما سائر ان الورد في الورد والمادة التي لا ينفق اليه يستبدل ولا انحلال بقاؤه في الاعضاء
جواهر تنقل عنها الى عالم الارواح موث قبل انها اجسام لطيفة متكونة في القلب اربعة في الاعضاء من طريق
التباعد اي العرف في اختيار او متكونة في الدماغ فان في الاعضاء النابتة الى جملة البدن واحدا المحقق
من اقل من غيره واهل الاسلام انها جواهر مجردة فلا تعلق بالبدن تعلق التدبير والصور ومنعطفة ولا هو
ما ذكره المتكلمون من الروح العنيفة المتكون في جوفه لا جسم في الغذاء والطيف ونفوس قوة بها يستر في جميع
ويستند عند كل عضو قوة بهما تنفع من القوى التي يتجاذر بها وتلك القائلون بكونها من قبيل الاجسام
يوجبون الاول ان المدد لكلمات اعطى النفس هو عين المدد في الجزئيات لا في الحكم بالكل على الجزئ كقولنا هذا
الحمار حراره والحمار كبريت الشبثين لا بد ان يصورها والمدد في الجزئيات جسم لا تعلم بالصور ان انا المدد المسائل
كان للمدد تحركها هو العضو اللازم لان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق على ان لا يتبدل
طافوسا مجردة ورد بان لا يتم المدد في هذا الحمار هو العضو اللازم بل النفس بواسطتها قبل بل يتم اما
ابنات النفوس مجردة للمجوزات الاخر واما كون جعل احسانا لها للقوى والاعضاء واحسانا للانسان للنفس
بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت متكما فلما احسانا سائر الحيوانات ايها انما هي لنفسها المنطبعة بواسطه
تلك الاعضاء والقوى لا النفس تلك القوى والاعضاء ولا بل من كون النفس المنطبعة الى هي الصور النوعية المجردة
مدد كان يكون كل قوة منطبعة وان لم يكن صور فوغيره اي مدد كما قلنا بل كذلك ان كلامنا يعلم قطعا اننا
اليه باننا هو معطى النفس بنفسه فانه خاص هناك وقائم وقاعد ما من ووافق ومخوذ ذلك من خواص الاجسام و
المتصف بخاصة الجسم جسم ومرتبة من ذلك ما يقال ان للبدن ادراكات هي نفسها ادراكات المشا اليه باننا العنصر
مثل ادراك حار مثل ادراك حار النار وبرودة الجهد وخالدة الصل وغير ذلك من المحسوسات فلو كانت النفس
مجردة بل مغيرة للبدن استمع ان يكون صفاتها عين صفته والجزا بان المشا اليه باننا وان كان هو النفس على الحقيقة
لكن كثر ما يشاهد على البدن انهم لشدة ما يمتد من التعلق محبت بوصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود
وكادراك المحسوسات عند من يجعله النفس والاعضاء والقوى لا النفس بواسطتها فان المراد بالبدن تلك الاعضاء
لا لتغفل عن الفرق بين المشا اليه باننا وبين البدن كما توهم من هذا الكلام بل يتم كون النفس في غاية الغلظة التي
انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على السواء فام تعلق ببدن دون غيره وعلى تقدير تعلق
بجاذبان ينقل من بدن الى بدن اخر وحيث لم يتبع القطع بان زيد الان هو الذي كان بالامر وريبا فالانتم
ان نسبتها الى الكل على السواء بل كل احد لا يلبس بالجهد واعتداله ان تلك النفس القابضة بحسب اعتداله
ما اعتداله الخاص الى ابعاض الظاهر من الكتاب والستة تدل على انها لا تعلق بعنصر من البدن ووصفها هو من خواص

الاجسام كالتحول في النار وعرضها عليها وكالترتيب حول الجنان وكقولنا ضا بعل من نور او في جوف
طيور خصى ومثال ذلك ولا خلاف في احتمال التأويل وكقولنا على طريق التمثيل ولهذا يمتنع بها القائلون بخرق
النفس من عماهم ان يخرق معارضها البينة بفعل ذلك كذا في شرح الموقر واختار المصنف مذهب المحققين فقال
هي جوهر مجرد اما جوهريتها فلا تنزح من مجردتها لاعتبارها بذاها وعدم كونها حال في مادة وانما يخرقها
فاسندل عليه ويخرج سبعة اولها ان اشار اليه بقوله يخرق عارضها اي عارض النفس المتأطعة وهي الصورة
المتطبعة منها وبغيره لا بعد فانظر في موضع هذه في معنى الوجود الذي هو سبعة في معنى الاخرى من ان تغفل
انما هو ما يتطبع صور من الوجود الخارجي مساو له في تمام المهيمنة ومعاني في اللوازم الخارجية في
لا يعبأ بذاها ولا يخلو خطه النفس اياها فيخرج اخر هو ما قال الشيخ في الشفا ان القوة العقلية هي جوهر
المعقولات عن الكم المحدود والابن والوضع وسايرها قبل من قبل فيجب ان ينظر في ذات هذه الصور المجردة
عن الوضع كيف هي مجردة عنها فاما القياس في الاشياء الماخوذة من لوازمها العقلية لا
التي اخذنا عن ان وجود هذه الحقيقة المعقولة مجردة عن الوضع هل هو في الوجود الخارجي او في الوجود
المستورد في الجوهر العاقل ورح ان نقول انها كذلك في الوجود الخارجي فيقول لها انما هي مفارقة للوجود
والابن عند وجودها في العقل فاذا وجد في العقل لم يكن ذات وضع بحيث يقع اليها اشارة او يخرج من نفسها
او شئ مما يشبه هذا المعنى فلا يمكن ان يكون في جسم انتهى وذلك لا متناع كون المحل مفارقا للوضع ولوانه في
الحال عنه بالضرر فلا معنى للاعراض بها من كون العلم بادشام الصور وعلى تقدير التسليم منع وجوب
في تمام المهيمنة ولا يمنع استلزام كون النفس مفارقة للعوادض الوضعية مفارقة ما تجل منها وعلى تقدير
التسليم منع منافاة اصناف الصور العقلية بطن العوادض في محلها مجردتها عنها بحسب انما الثاني
ما اشار اليه بقوله وعدم انفسا بذكر الضمير وارجاعه الى عارضها كما شرحه العلامة وبنائيه وارجاعه
الى النفس على ما شرحه القدماء وبغيره العوضي الاول اظهر ان المعارف والمطالب لما في الشفا هو الاستدلال
بمجرد الصور المعقولة فانه وبعدم انفسا اما اخرى على مجرد النفس لا بعد انفسا النفس على مجردتها اما
تقرر على الاول فهو ان من تصور العقلية ما هو غير قابل للانقسام لانها صور وعقلية لما لا ينقسم صلا
كواجب الوجود والوحدة وابق فان ههنا معقولات هي ابسط المعقولات وهي مثالا للتركيب ساير المعقولات
او لا بد في كل كثر من الانها الى وحدة كما مر غيره فتر بل يقول ان الصور العقلية مطلقا لا يجوز ان ينقسم
انقسام الجسم الممتلئ اعني الى اجزاء متباينة في الوضع والاقان كانت اجزائها متباينة بل ان يكون الكل
عنه الجزء لان المجتمع من الاجزاء المتباينة يكون من طبيعة الجزء فلا ينافي بين الكل والجزء الا اذا كان الكل
حاصلا من الاجزاء من جهة الزيادة في المقدار والعدد لا من جهة الصور والبطيعة ورح يكون الصور المعقولة
شكلا ما او عددا ما وضيحون لا خباينة عقلية صرح بذلك الشيخ في اشفا فلا يجوز ان يكون الصور
العقلية من جهة هي عقلية حاصلة من الاجزاء المتباينة وان كانت اجزائها غير متباينة يكون اجزاء الحاصل
في الاجناس والفضول فليزكون الاجناس والفضول للمهيمنة الواحدة غير متباينة العقل وقد ثبت ان
في موضع على ان اجزاء الحاصل لا يجوز ان يكون متباينة في الوضع على ما بين من انقسام الحال في الجسم فافس
الجسم فاذا ثبت كون الصور العقلية في قابلية لانفسها وجب ان لا يكون على اجسامها لان ما قبل

جها ما ان يحمل منه شيئا غير منقسم او شيئا منقسما والشيء الذي لا ينقسم من الجسم هو طرف نقطي لا محته والنقطة
 هي ما لا يمتزجها عن الخط في الوضع او عن المقدار الذي هو منقسم اليها بغير ان يكون بها النقطة شيئا يستغنى
 فيه من غير ان يكون في شيء من ذلك المقدار بل كما ان النقطة لا تنقسم بلانها وانما هو طرف فلا لما هو بالذات مفقدا
 كل انما يجوز ان يقال بوجوده ان يحملها طرف في شيء من ذلك المقدار الذي هو طرف فهو مفقود بذلك المقدار بالضرورة
 ولو كانت النقطة مفقودة بغير شيئا من الاشياء لكان يمتزجها ذات وكانت النقطة اذن ذات جبهتين جهمتها
 على الخط الذي يمتزج عنده وجه منها على النقطة فيكون ح منفصلة عن الخط بقوامها والخط المنفصل عنها
 لا تحته عنها بل انما يكون ذلك النقطة نهاية الخط لا هذه والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد يودق الى ان
 يكون النقطة متساوية غير متساوية فقد بان اسمها انه وقد بطل اذن ان يكون محله من الجسم شيئا غير منقسم
 متقن ان يكون محله من الجسم شيئا منقسما منقسما الى ان يكون منقسما اخر وان كان الحال في المنقسم من حيث هو منقسم
 منقسم مثله هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في الشفا وعلما ان منهم هذا الدليل متوقف على معتقدهم بحج اعتبارها وهو
 هي ان ادراك القوة العقلية لا يختلف بالشدة والضعف كما يختلف القوى الجسمية مثل قوة الانبعاث الواحدة
 وهذا المفقود بغيره بنفسه عند من يعتبر بالقوة العقلية وذلك المتوقف لا نه لولا هذه المفقود لا منقص هذا
 الدليل بالقوة الوهنية المدركة للمعاني الجزئية كعداده الذب مثل ان العدادة المذكورة غير قابلة للانقسام
 المذكورة لا محته وكذا انظر من المعاني الجزئية فلان ان يكون القوة الوهنية مجردة وهو خلاف ما نقرر عندنا
 فاذا اعتبرنا ما يندفع به النفس لان حاصل الدليل ان الصوت العقلية غير قابلة للنسبة الى الاجزاء المتشابهة
 ولا الى الاجزاء المختلفة بالمهنية ولا هي مختلفة بالشدة والضعف من حيث المدركة بغيره اختلاف اجزاء موضوعها
 بالكثر والقله بخلاف الصوت الحاصل في القوى الجسمية فانها يقبل النسبة الى الاجزاء المتشابهة ومختلفة
 بالشدة والضعف والقوى العقلية ليست بمشابهة بل مجردة وحسب دفع اغراض اخرى يمكن ان يورد على حصر الاجزاء
 على تقليد قول الصوت العقلية للانقسام في المتشابهة والمختلفة بالمهنية اعطاء الاجناس والعضول يجوز ان يكون
 اجزائها مختلفة باعتبار انقسامها في المتشابهة والشدة والضعف لا بالمهنية لكون اجزاء الحد المختص في الاجناس
 والعضول وبل من عدم تماهي الاجناس والعضول فليست فانه قد سبق جدا واما بغيره لا على التمام وان التماهي
 غير منقسمه ولا شئ من الماديات بغير منقسم فالنفس المتأطعة بالسيادة اما الصغرى فلان الصوت العقلية
 لا هي حالة منها غير منقسمه فيكون محلها غير منقسم على ما ذكرنا واما الكبرى والمراد منها انه لا شئ من الماديات
 التي يمكن ان يحمل منه شئ على سبيل الاستقلال بغير منقسم فان كل ما روي في منقسم شئ الطرف النقطي الذي
 يمكن ان يحمل منه شئ على سبيل الاستقلال كما ذكرنا الثالث اشارة اليه بقوله وفوقها على ما يجز عن المقارنات و
 بغيره ان النفس المتأطعة قد روي على مورد بغيره عنها القوى الجسمية المقارنة ذاتا للمادة وكل ما اعتد على ما
 غيره لا مواءمة للمادة ذاتا فليس بمقارن للمادة ذاتا بل مقارن في النفس مقارن اما الكبرى فخطأ واما
 الصغرى فلو جاز ان النفس تقدر على تعقل مورد غير متساوية فليكن ان افعال القوى الجسمية متساوية
 قال الشيخ في الشفا وبقية فانه قد صح لنا ان المعنويات المفروضة التي ترشح ان القوة المتأطعة ان تعقل بالفعل
 واحدا واحلا منها غير متساوية بالقوة وقد صح لنا ان الشيء الذي يعي على مورد غير متساوية بالقوة لا يجوز
 ان يكون جسما ولا قوة في جسم مدبرهن على هذا في القول المائنة ولا يجوز ان يكون الذات المصورة للمعقولات

فان في جسم البنية ولا فعلها كائن في جسم لا يحسم وليس لها بل ان يقول كان الجسم ثلاث فذلك خطأ فانه ليس بالقوة
ان يتقبل اي شيء انفعولاً لا يهايدل في اي شيء فذلك كان عالمه يميز بها القوة الناطقة ولا فاعل ان يقول ان القوة
اي العقلية قابلة لفاعلة وانتم انما اتيتم منها هي القوة الفاعلة فالتاسر لا يتكون في جواز وجود قوة قابلة غير
منها هي كالمفعول انك تعلم ان قبول النفس الناطقة في كثير من اشياء لا يهايدل قبول بعد مفعول فعلى
انتهى والوجه الثاني ان النفس تدرك ذاتها والاهما وادراكها والمدرسة الجسم كالبصيرة والتسامع والوهم
الحبال ليس كذلك لانها ما يفعل بوسط الاله والاله لا يوسط بين الشيء وذاته والذات وادراكها قال الشيخ القوي
العقلية لو كانت تفعل بالاله الجسم بنية حتى يكون فعلها الخاص انما يشتمل باستعمال تلك الاله الجسم بنية لك
يجب ان لا يفعل ذاتها وان لا تفعل الاله وان لا تفعل ذاتها فانها تفعل ليس لها بديها وبين ذاتها الاله وليس لها
بديها وبين الاله وليس لها بديها وبين الاله تفعل ذاتها الاله تفعل ذاتها الاله تدعى لها وانها عقلت فاذن
تفعل بذاتها بالاله انتهى فاقبل لا يجوز ان يدرك بعض الجسميات ذاتها وانها وادراكها من غير بوسط
الترصتاه فلا بد لو كان كان لم يكن جسمانياً ان لا يمتنع الجسم الاله ما يدرك ويعقل بالجسم فان قلت هذا الدليل
منفوض بنفوس الجنوات الجسم فانه تدرك ذاتها والاهما مع كونها تدرك ذاتها كذا كذا كذا كذا كذا كذا
الانسان انه اعني مع العقلية عن الحواس كما مر في المسئلة الثانية ثم بل الظان ادراكها انما هو بديها انما هو بديها
باللسن الحسن لا غير فليست بديها بالجسد لا ينفصل الامع العلم الرابع ما استأثرت به بقوله وحصول عارضها بالتسليم الى
يعقل محلاً منقطعاً عن العلم النفس الناطقة بما مضى كونه محلاً لما مثل لفلان الدماغ او غير ذلك يحصل
في وقت دون وقت دائماً ولو كان شيئاً من غير كذا ما طمئنت النفس الى او غير عاقله امر كذلك مثله ان
ما ذكره الشيخ في الشفا حيث قال بل ينفرد بفعل لا يخرج ان يكون تفعلها انها الوجود ذات صوتها فانك
او لوجود صوت اخرى مخالفة لها بالعدد وهي ايقم فيها وفي الاله او لوجود صوت اخرى غير صوت الاله تلك الاله
وهي فيها وفي الاله فان كان لوجود صوت الاله في الاله وبقية ما بالشركة دائماً يجب ان يفعل الاله دائماً ان كان شيئاً
تفعلها لوصف الصوت الاله وان كان لوجود صوت الاله غير تلك الصوت بالعدد فذلك بطأ ما اولاً فلان الاله
بين شيئاً قد دخل في حد واحد ما لا اختلاف في المواد والاحوال والاعراض واما الاختلاف ما بين الكل والجزء
والجزء عن المادى الموجود في المادة وليس هي باختلاف مواد واعراض فان المادة واحدة والاعراض كثيرة
واحدة وليس هي باختلاف الجزئ والوجود في المادة فان كل ما في المادة وليس هي باختلاف المخصوص
العلوم لان احدهما ان استغادت جزئية فاما يستغاد الجزئية جيب المادة الجزئية والواحد التي تفعلها هي
المادة التي فيها وهذا المعنى لا ينقص باحد هاتين الاخرى بل هي هذا على ادراك النفس ذاتها فانها تدرك
ذاتها وان كان فليدركها في الاعلى فغاية الاجابة التي هي معها على ما يتناه وان تفعل ان لا يجوز ان يكون
لوجود صوت اخرى غير صوت الاله فان هذا السحالة لان الصوت المعقولة انما هي الجوهر العاقل جلته
فانك لما تلك الصوت موزوناً وما تلك الصورة مضاعفة اليه فيكون صوتاً منضماً داخل في هذا الصوت
وهذه الصورة المعقولة ليست صوت هذه الاله ولا هي صوت مضمناً اليها بالذات لان ذات هذه الاله
جوهر واحد فاما بعد فليست صوتاً في الجوهر فانه غير مضمناً اليه فلهذا هو ان لا يجوز ان يدرك
المدرسة بالاله لانه لو كان الحس انما يحس شيئاً خارجاً ولا يحس ذاته ولا اكثر ولا احسانه كالحبال لا

لا يفتقر لانه ولا عقل البنية بل ان يجمل الله تحتها الا على نحو جبره وانه لا محذور دون غيره الا ان يكون الحق بورد
عليه صورة الله لو امكن فيكون حيا انما يحكي حيا الا ما خولنا من الحق غير متنا عند الشيء حتى لو لم يكن هو الله
لم يفتقر لانه انتهى كلام الشيخ ونفرد بعد ان قرر ان العقل انما هو انطباع صوت المعقولة في النفس هو انه لو كانت
النفس خالية في محل فليح امانا ان يكفي عقلها لا اله الا الله هي محلها انطباع صوت تلك الاله بعينها التي هي حالة في مادتها في النسخ ان يكون تلك
ما ذمها في النفس كليهما بالاشراك وذلك لكون النفس انما منطبعة في تلك المادة كما هو المفروض واما ان لا يكفي
تلك الصورة بعينها بل لابد من صوت اخرى مماثلة لها بالهيئة او مخالفة فعلها الاول بل ان يكون النفس عاقلة لآلهها
دائما لان صورة الآلة منطبعة في النفس على هذا التقدير دائما والانتباع هو النفس المعقل فان قلت لعل العقل
يؤلف على اللغات النفس قلت اللغات انما هي اذا كان الانطباع دائما اذ لا يغير حصول الانتباع وعدم حصول
اللغات وعند هؤلاء من الصوت المعقولة لئلا يكون الصوت غير منطبعة في النفس بل في الخزانة كما نفرد في موضعه
والمفروض من هنا على هذا التقدير هو عدم الانتباع فيكون اللغات انما هي دائما وعلى الثالث والثلث بل ان لا يكون
النفس عاقلة لآلهها اعم الى الثالث فلان الصوت المنطبعة في النفس على هذا التقدير لا يكون صوت لآلهها لكونها
مخالفة لها بالهيئة واما على الثاني فلان الصوت المنطبعة في النفس على هذا التقدير يجب كونها مغايرة للصوت المنطبعة
في المادة بالعدد ولا يمكن مغايرتها لها بالعدد لكونها مماثلة لها في الغاير بين المتماثلين لا يكون الا بالمادة ولو
وهي واحدة كليهما فان قلت المغايرة بين الصورتين ههنا انما هي بكون احدهما خالية في المادة بلا واسطة والاخر
بواسطة وبقا يكون احدهما موجودا بوجوه اصل والاخرى بوجود غيره بل فلنا الفرق الاول غير ممكن عزون
مؤقتة على امثاله ولا يمكن حصول الامتياز بالواسطة لا متنازع في وسط شي من الشيء ونفسه وكذا الفرق الثالث لان
الوجود الظلي انما ينفرد الاصيل سواء كان في المعقولات او في المحسوسات اذا انتزاع عن نفس المادة ضروري في الوجود
الذي هو مطلقا والفرق بين المعقول والمحسوس في ذلك انما هو في النسخ عن لواحق المادة وعدمه وبما نحن فيه كلنا
الصورتين منطبعين في المادة فلا يمكن الحكم بظلمة احدا لوجوده في المادة الاخر الخامس على اسناد اليه بقوله
ولا سئل انما استغنا العارض استغناء المعروض ونفرد على ما في شرح القليوبى غير ان عارض النفس المناطقة له
الصوت العقلية مستغنية عن المادة والا لكانت معرفة اللواحق للمادة من الان المعين والوضع المعين الى غير
ذلك فلم يكن تجرده عن تلك اللواحق لكنها تجرده عن تلك اللواحق بالضرورة في معرفة اعيان النفس المناطقة
مستغنية عن المادة والا لزم عدم استغنا العارض انما لان الحلح الى شيء يحتاج الى ذلك الشيء بالضرورة وهذا
كما ترى في سبب جبر من الوجه الاول بل هو عينه والا ولا في نفرد هو ما في شرح العلامة وهو ان النفس المناطقة
تستغنى عن عارضها وهو العقل عن المحل بدليل انها عقل ذاتها ولا لها ولعقلها من غير حاجة الى الاله كما مر
فيكون في ذاتها مستغنية عن المحل الا لكان الحل لآلهها في العقل فلا يكون مستغنية عن الآلة في عقلها
انما هي في اساس ما اسناد اليه بقوله ولا تنفعا البنية ونفرد ان النفس المناطقة لو كانت منطبعة في الجسم
لكانت تفتقر في الضعف والكلال كالشمع والبصر والنال بطلان الانسان في سن الخطا بفوقه
جاء عقله ويراد مع كون البدن في النفس خطا الخطا وما قيل في الانسان في اخر من البنية فمذبح
له الخرافة فينبص بعقله ويحتل كاحتلال بدن فيجوز ان لا يخلو العقل باخلال الآلة لا بدل على كون
العقل بالآلة اذ جاز ان ينعزل استغناء في الاستغناء بتدبير البدن لكونه بصدور الاخلال عن العقل

مادتها في النسخ ان يكون تلك
الصورة الواحدة منطبعة في

الذي لم يثبت له بان كاهن الكنياس على المحسوس عن التوجير الى المعقول بل شدة توجير النفس لكل فعل عن جوده التوجير
 الى فعل آخر فلا بد ان يبادر العقل عند اختلال البدن فانه بدل كون العقل له بذا من لا يزيد منه هذا خطا من
 ما ذكره الشيخ السابع ما اشار اليه بقوله وتحويل النفس لا ان النفس لها طرفة عين بل طرفة عين في الجسم
 صندما هو ما صل للعوى المنطبعة من حيث هي منطبعة النفس لها طرفة عين على ما قال الشيخ في الشفاة
 العوى للتدكير بالالات تفرص لها مراد انه لعل ان نكل لاجل ان الالات تكلها اذ ان الحركة وقوهها الامور
 العوى الشامة الاولاد وبنا عندنا فلا بد ان عصبها الاضعف لانها لا تغفل عن الشان كمالا
 في الحر فانه عند ادراك العوى لا يقوى على ادراك الضعيف فان البصر قوة عظيمة لا يبصر معه ولا عينية
 ضعيفا والشامع صوتا عظيما لا يسمع معه وعينه حسونا ضعيفا عن خلق الخلافة الشدة بقية لا يجتنب بعد
 بالضعيفة والامر القوي العظيمة بالعكس من ذلك فان ادماها للعقل وضوؤها للصور الخيالية عوى كبرها
 قوة وسهولة قبول لما بعد ما هو اضعف منها فان عرض لما في بعض الاوقات ملل اكل كل عند ذلك استانه
 العقل بالجنال السهل الآلة نكل فلا يخدم العقل ولو كان لغيره هذا المكان يضع دائما في كثير الامور والحال
 ان الامر بالصد من تلك هذا وقد صرح الشيخ بان هذا الوجه ما قبله فاعلم ان هذا هو الامام اما على الاول منها
 بانه يجوز ان يكون اذ يبادر العقل النفس عند ضعف البدن بسبب العز والاعين واجتماع علوم كثر ثم
 امر من الشفاة خزن قبول الضعف على البدن وبسبب على القوة العاقلة بحيث لا يفي العز واما الامر فغير
 الخرافة وابقه بكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اذ في القوة العاقلة من الامثلة الحاصلة في زمان
 الانفة واما على الثاني فانه يجوز ان يكون العاقلة عاقلة النوع لسائر العوى مع كون الجميع جنات من فلا يمنع
 اختصار بعضها بالكلال دون بعض ويمكن دفع الاول باننا نخرم بان لبعض مراتب الضعف الحاصل للبدن
 كالحاصلة بسبب لا يتباين وعند بعض الامراض مدخل في قوة العقل وجوده وان لم يكن العز والاعين
 اجتماع العلوم حاصلة واوقفه مزاج زمان الكهولة للعقل ايقا اما هو لذلك ورد الثالث ايقا بان انفع
 العوى للجنات انما هو لا يقال ووضوحها لا تحة فلا اثر للعاقلة النوعية ذلك **مسألة** **الجنات** **النفوس**
 التي لطيفة هي بالنوع كما هو مذهبك سطو وانباع خلافا لما تنص من الاقدمين حيث ذهبوا الى ان النفس لها
 جنس فخر انواع مختلفة وخص كل نوع افراد مختلفا المهية واختاره الامام الرازي في المطالب العالمة وقبل له
 هذا يشير الناس معادن كعادن الذهب فيقصد جناتهم في الجاهلية جناتهم في الاسلام وحديث الارواح جنود
 مجتدة فانعارف منها ابلت وما تاساكر منها اختلف اما ان يكون كل فرد منها عاقلا بالمهية لسائر الافراد حتى لا يشر
 منهم اثنان في المهية فلم يقل به فاقول صرحا كما ذكره ابو البركات في المعبر على ما في شرح الحق والدليل على اتحادها
 نوعا ان اتحاد الواحد بها فيكون مختلفا بالنوع لا متباين اجتماع الامور المختلفة الحفاوة في حد واحد وهذا
 مضمون كلام الشيخ في الشفاة قال النفس الانسانية بالنوع والمهية والمهية بالصورة لان صورا
 واحدة انتهى الى هذا الشا المعقول بقوله ودخولها في حد واحد يقتضي واحدتها قال العلامة وعنه من نظر
 فان الضد للبدن كخبريات النفس من بل ما ذكره بل المهور النفس وهو المغة الكلي وذلك كما يجهل ان يكون
 انما يجهل ان يكون جنسا واجبا عن الله القديم بان اتحاد الواحد منطبق على تمام حقيقة النفوس وهذا كاف في معرفة
 اتحادها فاعرف من علم الحق الشريفة بان هذا يعود لعل عليها اذ يجوز ان يكون ما يذكره من حلا الضعيفة المحسنة

المشتركة بينهما فلا يخل الفصول المفعولة لها فلا ينطبق على تمام حقيقته تلك الاضلاع بل يجوز ان يكون عرضا عاما لا ان يكون
متحدة لقلة المحققين في تصور انطباقها على تمام حقيقته او اقوالا شاك في ان الانسان المحسوس نوع واحد من الجواهر
قائمة لا شبهة في ان هذه الابدان المخصوصة متحدت بالنوع والنفس الناطقة جوهر مجرد من شأنه تدبير هذه النوع
الواحد من الابدان الجوانية والاستكمال به وكل نفس من النفوس الناطقة شأنها ذلك فيكون هذا المفهوم هو
منطبعا على كل منها ولا شك في هذا المفهوم حدا لركبة من الجوهر الذي هو الجبر كانه وما شأنه التدبير المخصوص
الذي هو عنوان الحقيقة الفصلية فيكون جميع النفوس الناطقة متحدة في هذا الحد المنطبق على كل واحدة منها
فيكون متحد بالنوع وهو المظهر ومستند الفاعل في الاختلاف النوعي هو اختلافها في مثل الذكاء والبلادة والكل
والتخلف والجبن والتجاجة وغير ذلك من الصفات الجبلية وليس ذلك لاختلاف بسبب المزاج بل فاعاها مع تبدل
وبالعكس على ما يندلج مع بقائه كما اذا تكلف كجبان ابقاع نفسه في المحارب لثبات علمها فبصيرة شجاعا او ليحل
بذلك المال ودوام عليه فيصير شجاعا والعضوب التحمل ودوام عليه فيصير حليما ولا سبب في مودلتها وجهه مثل الفعل
من المعلم وحجته لا بوبن والاخوان والاصحاب الى غير ذلك اذ قد يتفق ذلك كلها مع المحال في الصفات الاختلافية
والجوانية ان هذه الامور عارضة اي خارجة عن ذات النفس حيث هي نفس وليس بعينها بل هي من هذه الامور بل هي خارجة
عنها لا حقيقة بل بسبب مودرة خارجة عن حقيقة النفس هي صفات الشخصية لها بحسب استعدادات الابدان كما هي شأنها
في المسئلة ابنته فاختلاف هذه الامور انما هي لاختلاف تلك الصفات الشخصية لا لاختلاف الانفس الحقيقة
التي هي ذات اختلاف اللواحق الخارجية لا يدل على اختلاف في حقيقة بل حقيقة تلك اللواحق الا اذا كانت لازمة
لحقيقة من حيث هي حقيقة وذلك ليس بلانها من غير كونهها لانها للصفات الشخصية كما ذكرنا وله هذا
يقولوا واختلاف العوارض لا يفضي لاختلافها **المسئلة الثانية** في ذات النفس حادثه مجردة عن السبب وهو ممكن
ارسطو من نابعه من الشايعين خلافا لافلاطون وغيره من الافلاطونيين على احوالته هو وقوله وهي حادثه ان كان المراد
منه هو الحدوث مع الابدان وقوله وهو موط على قولنا اي قول الملبين العالمين بحدوث العالم واسموا النفس لنا
من العالم لا تحته ليس على ما ينبغي فان هذا الحدوث لا يستلزم الحدوث مع حدوث الابدان وان كان المراد بحدوث
الحدوث قلتي وجهه كعلمه مسئلة على حد ذاته على ان الجبرية متمسك بها على حدوث العالم لا يجري الا في الماديات
فلا يتم في حدوث النفس الناطقة على ما اخذنا من كونها مجردة كما اوردته المحقق الشريف عليه وايضا قال في
لصحة الى قول الحنفي فان قولهم هو الحدوث مع الابدان وانما على قول الحنفي انما على قولهم العالم ليس حدوث النفس
ظاهرا بل يحتاج الى الاستدلال بمتفق به وهو ان النفس لو كانت بغير ان احد امور ثلثتها اما اجتماع الصفات
او بطلان ثابت او ثبوت ما يمنع والثالث بطلان مقدم مثله اما بين الملازمة فلان النفس على تقدير ازلتها
مع كون الابدان حادثه لا تحته بل على تقدير كونها موحدة قبل حدوث الابدان سواء كانت حادثه اول ازلتها
ينطبق على من هذا الملبين ايضا لا يج ان يكون قبل حدوث الابدان واحدة او متكررة وعلى الاول لا يج عند
نعلقها بالابدان ان يكون ما قبله على حدوثها او مضى متكررة فان بغير واحد وهي متصفة لا تحته كل بد
بما ايضا ما تصف به في بدن اخر كالعالم والجبل والجبن والتجاجة والخل والتخلف بل ان اجتماع الصفات
وهو الامر الاول فان قلنا على هذه الاوصاف ما يختلف بالاضافة فيجوز ان يكون النفس الواحدة حاملة
لاضافة الى بدن فيجاءه بالاضافة الى بدن غيره هكذا في سائر الاوصاف فقلت هذه اوصاف ثابتة للنفس

والمشتركة بين الابدان غير كنهية
واحد من الابدان وان كان لا يشك في ان الانسان المحسوس نوع واحد من الجواهر
واحد من الابدان الجوانية والاستكمال به وكل نفس من النفوس الناطقة شأنها ذلك فيكون هذا المفهوم هو
منطبعا على كل منها ولا شك في هذا المفهوم حدا لركبة من الجوهر الذي هو الجبر كانه وما شأنه التدبير المخصوص
الذي هو عنوان الحقيقة الفصلية فيكون جميع النفوس الناطقة متحدة في هذا الحد المنطبق على كل واحدة منها
فيكون متحد بالنوع وهو المظهر ومستند الفاعل في الاختلاف النوعي هو اختلافها في مثل الذكاء والبلادة والكل
والتخلف والجبن والتجاجة وغير ذلك من الصفات الجبلية وليس ذلك لاختلاف بسبب المزاج بل فاعاها مع تبدل
وبالعكس على ما يندلج مع بقائه كما اذا تكلف كجبان ابقاع نفسه في المحارب لثبات علمها فبصيرة شجاعا او ليحل
بذلك المال ودوام عليه فيصير شجاعا والعضوب التحمل ودوام عليه فيصير حليما ولا سبب في مودلتها وجهه مثل الفعل
من المعلم وحجته لا بوبن والاخوان والاصحاب الى غير ذلك اذ قد يتفق ذلك كلها مع المحال في الصفات الاختلافية
والجوانية ان هذه الامور عارضة اي خارجة عن ذات النفس حيث هي نفس وليس بعينها بل هي من هذه الامور بل هي خارجة
عنها لا حقيقة بل بسبب مودرة خارجة عن حقيقة النفس هي صفات الشخصية لها بحسب استعدادات الابدان كما هي شأنها
في المسئلة ابنته فاختلاف هذه الامور انما هي لاختلاف تلك الصفات الشخصية لا لاختلاف الانفس الحقيقة
التي هي ذات اختلاف اللواحق الخارجية لا يدل على اختلاف في حقيقة بل حقيقة تلك اللواحق الا اذا كانت لازمة
لحقيقة من حيث هي حقيقة وذلك ليس بلانها من غير كونهها لانها للصفات الشخصية كما ذكرنا وله هذا
يقولوا واختلاف العوارض لا يفضي لاختلافها **المسئلة الثانية** في ذات النفس حادثه مجردة عن السبب وهو ممكن
ارسطو من نابعه من الشايعين خلافا لافلاطون وغيره من الافلاطونيين على احوالته هو وقوله وهي حادثه ان كان المراد
منه هو الحدوث مع الابدان وقوله وهو موط على قولنا اي قول الملبين العالمين بحدوث العالم واسموا النفس لنا
من العالم لا تحته ليس على ما ينبغي فان هذا الحدوث لا يستلزم الحدوث مع حدوث الابدان وان كان المراد بحدوث
الحدوث قلتي وجهه كعلمه مسئلة على حد ذاته على ان الجبرية متمسك بها على حدوث العالم لا يجري الا في الماديات
فلا يتم في حدوث النفس الناطقة على ما اخذنا من كونها مجردة كما اوردته المحقق الشريف عليه وايضا قال في
لصحة الى قول الحنفي فان قولهم هو الحدوث مع الابدان وانما على قول الحنفي انما على قولهم العالم ليس حدوث النفس
ظاهرا بل يحتاج الى الاستدلال بمتفق به وهو ان النفس لو كانت بغير ان احد امور ثلثتها اما اجتماع الصفات
او بطلان ثابت او ثبوت ما يمنع والثالث بطلان مقدم مثله اما بين الملازمة فلان النفس على تقدير ازلتها
مع كون الابدان حادثه لا تحته بل على تقدير كونها موحدة قبل حدوث الابدان سواء كانت حادثه اول ازلتها
ينطبق على من هذا الملبين ايضا لا يج ان يكون قبل حدوث الابدان واحدة او متكررة وعلى الاول لا يج عند
نعلقها بالابدان ان يكون ما قبله على حدوثها او مضى متكررة فان بغير واحد وهي متصفة لا تحته كل بد
بما ايضا ما تصف به في بدن اخر كالعالم والجبل والجبن والتجاجة والخل والتخلف بل ان اجتماع الصفات
وهو الامر الاول فان قلنا على هذه الاوصاف ما يختلف بالاضافة فيجوز ان يكون النفس الواحدة حاملة
لاضافة الى بدن فيجاءه بالاضافة الى بدن غيره هكذا في سائر الاوصاف فقلت هذه اوصاف ثابتة للنفس

فلا يجوز اخلافاها بالاضافة قال الشيخ في الشفا نحن نعلم ان النفس ليست احد في الابدان كلها ولو كانت متحدة
 وكثيره بالاضافة لكانت له فيها كلها اوجاهة ولما خفي على زيد ما في نفس غيره لان الواحد المتشابه الى كثير من
 يجوز ان يختلف بحسب الاضافة واما الامور الموجودة له في ذاته فلا يختلف حيث اذا كان ابا ولا يكون كثير وهو شاف
 لم يكن شافا بالاجمال الكلي فالشباب له في نفسه يدخل في كل اضافة وكذلك العلم والجهل كما اشبهتم لك انما يكون
 من ذات النفس ويدخل مع النفس في كل اضافة انتهى وان صلات منكرة بلزم ان تكون متناهية للجم والمقدار كان ا
 الموجود الواحد الى موجودات منكرة من غير ان يلزم والمقدار بلزم ان لا يكون مجردة وقد ثبت بخبر هاتين
 بطلان ما ثبت وهو الامر الثالث هذا هو المطابق لما في الشفا وعلى التلا عن علي بن ابي حمزة كونها متكررة قبل علمها
 بالابدان **في النوع** ويجوز فرض المادة بلزم تكرار المعنى الواحد النوعي بل مادة وهذا يمنع لما مر من ان
 بلزم ثبوت ما يمنع وهو الامر الثالث فان قلت على قول الخصم عنه فلم العالم لعل كل بدن بدن الى غير
 النهاية على ما ذهب اليه الشافعية فلا يلزم ثبوت ما يمنع قلت تكرار النفس الواحد النوعي بتكرار الابدان انما يمكن
 اذا كان وجود كل فرد منها باسعداد بدن من الابدان سواء كان هذا البدن او بدن اخر فله يكون ذلك
 الفرد خادرا لا فاعلا لان كل ما يوقف وجوده على اسعداد هو حادث لا محتمل فهو حادث لا يقال لعل وجودها
 او لا كان باسعداد فليزم بان يخلو في الاول بجم فليزم ثم استغنى عن هذه الابدان الحادثة لانا نقول انتقال الشيء
 النفس من البدن انما يكون بنشأه وينتفع النفس على ما فرض فله وباقى المغلق اذا كان قد بما لا يمنع زواله
 فيمنع الانتقال فظهر ان يجوز القول بالنشأ غير قاض دليل حدوث النفس وان غير متين على بطلان الشفا
في تبيين توضيح قال الشيخ في الشفا نقول ببيان اخرى ان هذه النفس انما يتشخص نفسا واحدة في
 نوعها باحوال بل هي النفس لا نه لها بل هي نفس والا لا شرا لها جميعها والاعراض اللاحقة تلحق بالاشياء
 وذلك لانها تتبع سببا عرض لبعضها دون بعض فيكون تشخص النفس بامر حادثا فلا يكون قد يمتزج فيكون
 حادثا مع بدن فقد صح ان ان النفس يحدث كما تحدث مادة بدنه صالحة للاستغناء اباها ويكون البدن
 الحادث مملكتها وانها ويكون مجموعها النفس الحادثة مع بدن ماذ للبدن استغنى حدوثها من المبدأ الاول هيئت في
 بطبيعتها الاشتغال به واستعماله والاهتمام باحواله ولا يجذب اليه تشخصها ونسبها من كل الاجسام غير ما
 الا بوساطة فلا بد انما اذا وجدت متشخصة فبدن تشخصها بطبيعتها من حيث ما يتبع تشخصها تلك الحيات
 تكون متشخصة لا خصلها بل ذلك البدن ومناسبة لصلوح احدها الاخران حتى علمنا تلك الحالة ونظرا لما
 ويكون متبادرا لا يستكمال متوفها لها بوساطة ويكون هو بدنها وقال ايضا فاننا نعلم ببيان ان موجب تشخص الكل
 تشخصا متبادرا لانه لا يمكن ان يوجد متشخصا وبزبدنه معنى على نوعيته بتخصيص تشخصا من المعاني التي تلحقه عند
 حدوثه بل هو علمنا ما اوله نعلم ثم قال فاذ نسب النفس واحد في كثير بالعدد ونوعها واحد وهي حادثة
 كما بيناه فلا شك انها بامر تشخص وان ذلك الامر النفس هو الانطباع في المادة فقد علم بطلان القول
 بذلك بل ان الامر يمتد من الطبيئات وقوة من القوى عرض من الاعراض الرقابة وجملة تشخصها بالاجسام
 وان جملتها وابدان تشخصت معززة فلا يجوز ان يكون هو النفس الاخرى بالعدد ذاتا واحدة فقد اكثرنا
 القول في امتناع هذا في علم مواضع الكتاب ان النفس يجوز ان تكون النفس اذا حدثت مع حدوث خراج فان
 يثبت لها هيئة معنوية في الافعال المظنة والانعكاسات النقطية يكون على حلة متميزة عن الهيئة المباشرة

في قوله تعالى وانما الله تعالى
 في قوله تعالى وانما الله تعالى

في قوله تعالى وانما الله تعالى
 في قوله تعالى وانما الله تعالى

لما في الاخرى بمنزلة المراجين في البديهة انتهى **المسألة** تعتبر في ان علما النفس متساوية لعلها الابدان على ما
 قال في مع الابدان التي لا تعلق بغير واحد الابدان على الاجتماع وذلك لان من لزوم اجتماع كونه
 وان يكون معلوم احدهما معلوم الاخر واما الغاية في ذلك هو التماسيح فبينا ولا يبدن واحدا لا نفس واحد
 فان كل انسان مجرد ذاته فانا واحد ولا ذات فان قبل يجوز ان يكون بعض من علم لنا بما له مجرد من نفسه
 ذلك وان يعلق نفسا ببدن واحد ويجعل كل واحد منهما ذاتا واحدا ولا يخبر عنهما من غيرهما احيانا الله
 ضروريه هو لفرض ليس الا التنبه على ان المراد ان كل واحد مجرد مدبر بديهة المنصرف فيه شيئا واحدا المستقل
 الشا من في النفس شيء بعد هذا البدن ولا تنفص عنه وذلك لتعلقه بغيره في الغائبة عن النفس للبدن
 والامور الخالصة منه ومستند المتكلمين منهم المخصوص الواردة في ذلك من الكتاب والسنة ودعوا عليه اجماع
 الا انه ومستند الحكماء البرهان العقلي القائم على ان النفس لا تموت بموت البدن وعلى انها لا تفسد مطلقا انما
 تنفصير على ما بطا بغيره في الشفا ان كل شيء يفسد بنفسه شيء آخر غير ان يكون متعلقا بالوجود اما متعلقا بالمكان في
 الوجود واما متعلقا بالزمان او بالوجود واما متعلقا بالمقدّم بالوجود وليس النفس بالقياس الى البدن في من هذه العلاقات
 اما متعلقا بالمكان والمراد منه ان يكون الاضافه الى صاحبه ابتداء لا امر عارض فان شئ من النفس والبدن ليس
 بنفسه الذات الى صاحبه يكون كل منهما جوهرا لا محذور لا شئ من الجواهر بغيرها الذات بل الاضافه بغير كل منهما
 بالقياس الى صاحبه بنفسه البدن بفساد هذه الاضافه العارضة لها ولا يلزم من فساد ذات النفس وجوهرها
 واما متعلقا بالزمان او بالوجود فلا بد من ان النفس بغيرها بالقياس الى النفس في شئ من العلقات الاربع اما علبة الفاعل فان
 بما هو جسم لا يفعل شيئا او لو فعل شيئا بما هو جسم يفعل كل شئ جسم ذلك الشئ بل انما يفعل الجسم فافعل بعونه
 منه والنفوس الجسمانية كلها اما اعراض واما صوماد بغيره وان يفسد الاعراض والصور القائمة بالحوادث ووجود ذات
 قائمة بنفسها لا في مادة واما علبة الفاعل فلما سئل ان النفس ليست بطبيعة في البدن فلا يكون البدن مستورا بصور
 النفس وقابل لها واما علبة التصون والقائمة فقط ان الجسم ليس بغيره ولا كمال للنفس بل الاول ان يكون لا
 بالعكس من ذلك فان ليس بغير النفس بالبدن متعلق مع بغيره وان كان المزاج والبدن علبة العرض للنفس
 فانه اذا حدثت مادة بدن يصلح ان يكون له النفس ومملكة لها احدثت العلل القارضة النفس بغيره فان احدث
 بلا سبب محض حدث واحد دون واحد ولا بد في وقوع الكثير في النفس مادة بدنه على ما مر ولا
 لا بد لكل كائن بعد ما لم يكن من ان يفسد مادة يكون فيها هبوط قوله او هبوط بسببه البتة كما بينت في موضع اخر
 لو جاز ان يحدث نفس جزئية ولم يحدث لها آلة متشاكلة في فعل كانت معطلة الوجود ولا شئ معطلة في كونه
 فيثبت ان للبدن علبة بالعرض لوجود النفس حدثها من الفاعل المتعارف وليس بجيدة اذا كان الشئ علة بالعرض لوجود
 شئ ما يكون علة بالعرض لعدم ذلك الشئ ايضا الا اذا كان ذلك الشئ الثالث قائما بالشيء الاول والنفس بالقياس
 الى البدن ليست كذلك هي توجد بوجوه ولا تفسد بنفسها واما متعلقا بالمقدّم بالوجود اعني المقتدم بالذات
 والعلية فلان هذا التعلق بغيره ان يكون نظريا لعدم الى المناخر انما يكون من جهة عدم المقتدم لا من جهة كونه
 ونظريا لعدم والقياس الى البدن ليس كذلك فان فساد البدن يكون بسبب محض من بغير المزاج او التركيب وان
 لم يفسد النفس فقد بطل انحاء التعلق كلها يعني ان لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن فلا يكون فساد البدن قويا
 لنفسها النفس واما على التلذذ فقد قال الشيخ في الشفا ان شئنا احيانا لا يفسد النفس البتة وذلك ان كل شئ من

مثانه ان يفسد وفيه قوة ان يفسد ويحل الفسادة فانه فعل ان ينفى ويهوى للفساد ليس بفعله ان ينفى فان معنى القوة
 معار لمعنى الفعل واصنافه هذه القوة معار لا صنفه هذا الفعل لان صنفه ذلك الى الفساد واصنافه هذا الى
 البناء فاذن لا يميز من مختلفين ما يوجب الشئ هذان المعنى اولا لا شئ المركبة والاشياء البسيطة التي هي فاعل في
 المركب يجوز ان يجمع فيها فعل ان ينفى وقوة ان يفسد في الاشياء البسيطة المفارقة للذات لا يجوز ان يجمع هذا
 الاثرين وذلك لان كل شئ ينفى له ان يفسد فلا ينفى قوة ان ينفى لان يفسد ليس بواجب ضروري واذ المركب واجبا
 كان ممكنا والامكان الذي ينفى اول الطرفين هو طبيعة القوة فاذن يكون له في جوهره قوة ان ينفى فاذ بان ان
 فعل ان ينفى منه لا يحل ليس هو قوة ان ينفى منه فيكون فعل ان ينفى منه امر ابيض للشيء الذي له قوة ان ينفى
 فكل القوة لا يكون لذات فالفعل بل للشيء الذي يجرى لذاته ان ينفى بالفعل لا انه حقيقة ذاته فليز من هذا
 ان يكون ذاته مركب من شئ اذا كان كان ذاته به بالفعل وهو كصون في كل شئ وعن كحصول له هذا الفعل وفي
 طبائعه قوة وهي مادته هذا كلام الشيخ وهو كاف في بيان المظهر لان النفس قد ثبت كونها مفارقة للذات بسببها
 لكنه قد زاد على ذلك فقال وان كانت النفس بسيطة مطلقة تنقسم الى مادة وصون وان كانت مركبة فليز
 المركب لنظر في الجوهر الذي هو مادته ونصرف القول الى نفس مادته ولننظر في نفسها ونقول ان تلك المادة اما ان
 تنقسم هكذا دائما وتنبئ الكلام دائما وهذا محال واما ان لا يبطل الشئ الذي هو الجوهر والشيخ وكلامنا في هذا الشئ
 الذي هو الشيخ والاصل هو الذي في شبهة النفس وليس كلامنا في شئ يجمع منه ومن شئ اخر فينبى ان هو بسيط
 غير مركب وهو اصل مركب سبعة فهو غير يجمع فيه فعل ان ينفى وقوة ان يفسد فليز ان جوهر النفس ليس
 بها قوة ان يفسد وقال في الاشارات ابقى مثل ذلك وهو ان الجوهر العاقل مثله ان يعقل بذاته ولا يتصل
 فلن يكون مركبا عن قوة قابلية للفساد مفارقة لقوة النبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شئ
 كما يؤوله وشئ كالصون عدنا بالكلام نحو الاصل من جوهر انتهى فاعرض عليه الانام بان لو كان للنفس عيونا
 وصون تخالفان لبطول اجسامها وصونها وكان الباطن منها موصولا لها وحدها لما كان الباطن من النفس هو
 النفس بل هو منها وحدها يجوز ان لا يكون كما لانها الذاتية باقية لانها باقية لصورتها وقال المصنف في شرحه يريد
 بالاصل كل بسيط غير حال في شئ من شأنه ان يوجد منه عرض وصور وان نزل عنه ذلك لا عرض والصورة
 هو باق في الخالق فهو اصل بالقياس اليها ثم قال الاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط
 فالنفس اذا كان اصلا فلن يكون مركبا عن قوة قابلية للفساد مفارقة لوجود النبات وان لم يكن اصلا اي وان لم
 يكن بسيطا غير حال كانا مركبا واما الاحوال الثلاثة بط كالمركب يكون مركبا بزيادة بسيطة غير حال لزاما
 بعضها كالمادة من الجسم اما كالمادة على العقلية في البسيطة الغير الحال اعني الاصل موصوفا للمركب هو غير مركب
 من قوة الفساد ووجود النبات ثم اجاب عن عرض الامام بان هو في النفس يكون اما ذات وضع او غير ذات
 وضع والاول محال لان ذات الوضع لا يكون جزئيا لا وضع له والآخر محال لان يكون مع كونه غير ذات وضع
 ذات قوام بانفرادها اولم يكن فان كانت كانت غافلة بذاتها على امر فكانت هي النفس فترضاها جزاءها ههنا
 وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تأثيرا في انماها اولم يكن فان كانت النفس غير مستغنية
 في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على امر وان لم يكن للبدن تأثيرا في انماها كانت باقية عما بينهما
 وان لم يكن البدن موجودا وهو المظهر ان انصو المصنعة باها والكلامات الفسادة بغير تلك الصولا يجوز ان يفسد

[illegible]

في مكان لا يكون للشيء المكاني اليه نسبة بالحضور عنده والعينه عنده بل الحضور لا يقع الاعلى وضع وبعد
 عند الحضور وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسما الا ان يكون الحضور جسما او في جسم واما المدرك للصورة
 على تجريد نام من المادة وعدم تجريد البنية من العلل بنو المادة كالحبال يحتاج اليهم الى انهما بنو فان الحبال
 لا يمكن ان يتجبد لان برسم الصنوع لثباته فيه في جسم ارشاما مشتركا بينه وبين الجسم فان الصنوع المرشبه
 في الحبال من صنوع شخص زيد على شكله ومخطيطه ووضع اعضائه بعضها عند بعض في الحبال كما لمظور اليها
 لا يمكن ان يتجبد على ما هي عليه الا ان يكون تلك الاجزاء الجوهريه اعضائه بحيثان برسم في جسم مختلف عما
 تلك الصنوع في جهات ذلك الجسم واخره في اجزائه ثم ذكر حديث المربع المخرج الذي اشار اليه المقوم بقوله لا يمتد
 بين المختلفين ضعفا من غير سناد يعق قد يتجبد مرتعا محتجا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا ان
 احدها على بين المربع الوسط والآخر على ياره على هذا الشكل □ من غير ان يستند هذا المتجبد
 الى الخارج بل يكون بحض اخر غنا فالهين من جناحه المختلفين ليس بالهينه ولا باللوازم ولا بالعوارض
 الشاوي فيها بل يبين يكون لاختلاف في وضع اجزاء المدرك فيكون جسما بنا اذ الاختلاف وضع في الجسم
 وهو المظهر مما يبين ذلك ما ذكره الشيخ ابق من انه ليس يمكن ان يتجبد السواد والبياض في شبح خيال واحد
 سابين فيه معا ويمكن ان ذلك في خبرين منه يلحظهما الخيال مغنر في ولو كان الجذران لا يتجبدان في الوضع بل
 كان كل الخيالين برسمان في شئ غير متقسم لكان لا يفرق الامر بين المغنر منها والممكن فاذن التجردان ممكن
 في الوضع والخيال يتجبدان ما منبتهن في خبرين فان قال قائل فكذلك العقل فيجيبه بقول ان العقل يفعل الشئ
 والبياض معاني في زمان واحد من حيث المتصور واما من حيث المتشدد فيمتنع ان يكون موضوعهما واحدا
 واما الخيال فلا يتجبدان معا الاعلى فباس المتصور ولا على فباس المتشدد على ان فعل الخيال انما هو على ما
 المتصور ولا فعل له في غير اتمته في علم ان هذه البيانات وان كانت في الصور الخياله لکن المعاني الوهنيه
 لما لم ينفك في الادراك عن الصور كان حكمها حكمها قال الشيخ ولما علمت هذا في الخيال فقد علمت ان الوهم الذي
 يتبادر كما بعدكم متعلفا بصنوع من خبر خياله واعلم ان المراد من التجردات هي المادة لا مطلقا كما ظهر
 من كلام الشيخ فالمراد ذلك النفس هو بنو الحضور بل لا الز واما تغلفها بالبدن فهو شوق لطبيعي يمتضي الشئ
 ولا ارادي ليقف على تصور البدن بعينه فلا يرد ان عند تغلفها بالبدن بصورة بعينه فكانت قبل
 استعمال الآلات مدركه للخيالات فان قبل حصول الصنوع في الآله ان كان حصولا في النفس عادا لحدود
 وهو ادراك الصنوع التجريبي في النفس ان لم يكن حصولا في النفس بل حصولا في الآله فقط على ما هو الظاهر
 كلهم وليس بالآله الاخر من جسم تدب فيا بنه حاله متخلص للنفس بنيتها ادراكا وحضورا لشيء عند المتصور
 ولا يحصل بمجرد تحقق ذلك الشئ في نفسه وحصول صورته في مادته وان كانت اضافة محضه فلم لا يكتف
 بذلك ادراك الكلبيات من غير افتقار الحصول للصنوع في النفس فلنا اذا كانت الصنوع مرشمة في الآله
 النفس كانت متحكم ان يكون مرشمة في النفس لكون الآله معلولة للنفس ومرشمة بها بخلاف ما اذا كانت متخففة
 في نفسها وحاصلة في مادتها الكونيات اجنبية لها لا محتمة ولذلك لا يربطها كانت النفس مدركه للآلات من
 دون توسط الاخرى بل بنفس تلك الآلات **مسئلة الحاضر غير** في هوى النفس الناطقة وهي على
 ثلثة اقسام احدها ما يسم الحيوان والنبات وهي الطبيعية ويسمى النباتية ابق المختصا قواها فيها وثباتها ما يتم

في قوله لا يمكن ان يتجبد على ما هي عليه الا ان يكون تلك الاجزاء الجوهريه اعضائه بحيثان برسم في جسم مختلف عما

في قوله لا يمكن ان يتجبد على ما هي عليه الا ان يكون تلك الاجزاء الجوهريه اعضائه بحيثان برسم في جسم مختلف عما

لا يمتد من البنية بها المبرور

مسئلة الحاضر غير

”بہارِ حق کے لفظ سے مراد حق کا باب ہے
جو کہ حق اور سچ کے معنی میں ہے۔“

الحمد لله

المجموعان حفظا وهي الحيوانية ولا محنة تكونا خاض من الأول وثالثا لها ما يحصل للانسان وهو القوة العقلية وهي الخاض
 من الاولين والى هذا اشار بقوله وللنفس قوى ثلثا منها غير هاتى الغاذية وهي التي تحصل الغذاء الخاض
 المعتكف ويتم فعلها بحصول جوهر البدن وهو الدم والحاصل الذي هو ضمير القوة الغاذية بالمعتكف وقد يحصل
 بالانزاع وهو ان يوصف ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منة والنشيط بالعضو المعتكف وقد يحصل بكل واحد من
 هذه الافعال الثلاثة اما الاول فكان في علمه بشي اطعمه وما هو عدم الغذاء واما الثاني فكان في الاستسقاء التي
 واما الثالث فكان في البرزخ البهوى فهذه الافعال الثلاثة ثلث قوى هي امانس الغاذية كما هو الظاهر الغاذية قوة
 اخرى بجسدها والتي يحصل منها النشيط بتي بغيره ثابتة وهي واحد بالجسم المركبات المختلفة الاجزاء والثالث
 وهي التي تداخل الغذاء بين اجزاء المعتكف فيزبد بفسنه طبعية في الاعضاء الاصلية المولدة من الميتة كالعظم
 والعصب والرباط والمولدة وهي قوة ثالثة يحصل البرزخ ونفسه الى اجزاء مختلفة وهي ثلث مناسبات
 بان يفر جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ليصير هذا الشخص اخر من نوع المعتكف او جنسه ثم يفتل ما يميز من
 الكيفيات المزاجية فيخرجها فيخرجها بحسب عضو عضو ثم يبعد بعد الاستحالة الصور والقوى و
 الاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البشري والجنسي والمحققون على ان هذه الافعال مستندة الى
 قوى ثلث على ما عرفت الان وان كان من الجوانا الاول والثاني والثالث الى الانشيط وتبصر فيصير الى ان
 منها وهي لا تشارك الانشيط وتخص باسم المحصلة والثانية اليه مبصر في الخلف ففصل كيفياتها الثلاثة
 ونمذجها فيخرجها بحسب عضو عضو فبين مثلا للعصب نرجا خاصا وللشران نرجا خاصا وللعظم نرجا
 خاصا وبالجملة عند مواد الاعضاء وبخص هذه باسم المفضلة والمعرفة الاولى ثم نرجا عن المعرفة التي هي من جملة
 الغاذية وذلك لمقتضاها في بدن المولود والثالثة التي ينفذ بمنزلة الاجزاء وتشكيلها على مفادها واولا
 بعضها بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق بها بان مفادها وبالجملة لثلاث كل عضو صورة خاصة فيشكل
 وجود الاعضاء وهذا يختص باسم المصنوع ومحلها المنفعة المفضلة وضمها في الرحم وكلام القوم من
 ان اولاد اسم القوى الثلاث جميعا والمحصلة معا الاول هو صرح الشفا والمفهوم من الاشادات والثالث
 مذهب بعض الافلاقيين والمنقول من الشيخ والثالث مذهب الجمهور والمصرح به في القانون كذا في شرح المق
 ولوى اخر منها بها اي بذلك الاخرى يحصل الادراك اما الجبروت وهي القوى الحيوانية لا خصاص الحيوان بها
 وهي الحواس الخمس الظاهرة والحقس الباطنة والكل هي القوى العقلية ويجد الغاذية هي قوى اربع هي الخاذ
 وهي التي تقبل الغذاء موصلة الى جميع الاجزاء والما سكر وهي المنسالة الغذاء فيصير شيئا يجهز المعتكف
 فان ذلك مما يقع في زمان لا محنة ولها صفة وهي الخاضة من القوى العقلية الغذاءية لغير من القوى العقلية
 ومراتب العلم اربع احدها ان يصير الغذاء مأكولا اي شيئا يما اليك الخاض وهي في المعدة وثانيها ان
 تتخلع صودرة النوعية ويحصل له الاخلط ويصير كجوسا وابتداءه في الماسا بها وهي عن صفة
 المعدلة الى الكبد وثالثة العروق المنصرفة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد وثالثها في العروق من بين صعود
 الخاض في العروق العظيمة الطالع من جلدية الكبد وابتدائها في الاعضاء من بين نزولها من هاتان العروق
 والثالثة وهي التي تدفع ما لا يصلح من اجزاء الغذاء الصبر ونبذ غذاء لغلظه وكثافته فيفضل ويصير المكان
 ويمنع الغذاء الولاد عن الوصول الى الاعضاء ويصند ويصند البدن لا محنة وقد يضا عرفت القوى بعض

[illegible]

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠
 ٢٠١
 ٢٠٢
 ٢٠٣
 ٢٠٤
 ٢٠٥
 ٢٠٦
 ٢٠٧
 ٢٠٨
 ٢٠٩
 ٢١٠
 ٢١١
 ٢١٢
 ٢١٣
 ٢١٤
 ٢١٥
 ٢١٦
 ٢١٧
 ٢١٨
 ٢١٩
 ٢٢٠
 ٢٢١
 ٢٢٢
 ٢٢٣
 ٢٢٤
 ٢٢٥
 ٢٢٦
 ٢٢٧
 ٢٢٨
 ٢٢٩
 ٢٣٠
 ٢٣١
 ٢٣٢
 ٢٣٣
 ٢٣٤
 ٢٣٥
 ٢٣٦
 ٢٣٧
 ٢٣٨
 ٢٣٩
 ٢٤٠
 ٢٤١
 ٢٤٢
 ٢٤٣
 ٢٤٤
 ٢٤٥
 ٢٤٦
 ٢٤٧
 ٢٤٨
 ٢٤٩
 ٢٥٠
 ٢٥١
 ٢٥٢
 ٢٥٣
 ٢٥٤
 ٢٥٥
 ٢٥٦
 ٢٥٧
 ٢٥٨
 ٢٥٩
 ٢٦٠
 ٢٦١
 ٢٦٢
 ٢٦٣
 ٢٦٤
 ٢٦٥
 ٢٦٦
 ٢٦٧
 ٢٦٨
 ٢٦٩
 ٢٧٠
 ٢٧١
 ٢٧٢
 ٢٧٣
 ٢٧٤
 ٢٧٥
 ٢٧٦
 ٢٧٧
 ٢٧٨
 ٢٧٩
 ٢٨٠
 ٢٨١
 ٢٨٢
 ٢٨٣
 ٢٨٤
 ٢٨٥
 ٢٨٦
 ٢٨٧
 ٢٨٨
 ٢٨٩
 ٢٩٠
 ٢٩١
 ٢٩٢
 ٢٩٣
 ٢٩٤
 ٢٩٥
 ٢٩٦
 ٢٩٧
 ٢٩٨
 ٢٩٩
 ٣٠٠
 ٣٠١
 ٣٠٢
 ٣٠٣
 ٣٠٤
 ٣٠٥
 ٣٠٦
 ٣٠٧
 ٣٠٨
 ٣٠٩
 ٣١٠
 ٣١١
 ٣١٢
 ٣١٣
 ٣١٤
 ٣١٥
 ٣١٦
 ٣١٧
 ٣١٨
 ٣١٩
 ٣٢٠
 ٣٢١
 ٣٢٢
 ٣٢٣
 ٣٢٤
 ٣٢٥
 ٣٢٦
 ٣٢٧
 ٣٢٨
 ٣٢٩
 ٣٣٠
 ٣٣١
 ٣٣٢
 ٣٣٣
 ٣٣٤
 ٣٣٥
 ٣٣٦
 ٣٣٧
 ٣٣٨
 ٣٣٩
 ٣٤٠
 ٣٤١
 ٣٤٢
 ٣٤٣
 ٣٤٤
 ٣٤٥
 ٣٤٦
 ٣٤٧
 ٣٤٨
 ٣٤٩
 ٣٥٠
 ٣٥١
 ٣٥٢
 ٣٥٣
 ٣٥٤
 ٣٥٥
 ٣٥٦
 ٣٥٧
 ٣٥٨
 ٣٥٩
 ٣٦٠
 ٣٦١
 ٣٦٢
 ٣٦٣
 ٣٦٤
 ٣٦٥
 ٣٦٦
 ٣٦٧
 ٣٦٨
 ٣٦٩
 ٣٧٠
 ٣٧١
 ٣٧٢
 ٣٧٣
 ٣٧٤
 ٣٧٥
 ٣٧٦
 ٣٧٧
 ٣٧٨
 ٣٧٩
 ٣٨٠
 ٣٨١
 ٣٨٢
 ٣٨٣
 ٣٨٤
 ٣٨٥
 ٣٨٦
 ٣٨٧
 ٣٨٨
 ٣٨٩
 ٣٩٠
 ٣٩١
 ٣٩٢
 ٣٩٣
 ٣٩٤
 ٣٩٥
 ٣٩٦
 ٣٩٧
 ٣٩٨
 ٣٩٩
 ٤٠٠
 ٤٠١
 ٤٠٢
 ٤٠٣
 ٤٠٤
 ٤٠٥
 ٤٠٦
 ٤٠٧
 ٤٠٨
 ٤٠٩
 ٤١٠
 ٤١١
 ٤١٢
 ٤١٣
 ٤١٤
 ٤١٥
 ٤١٦
 ٤١٧
 ٤١٨
 ٤١٩
 ٤٢٠
 ٤٢١
 ٤٢٢
 ٤٢٣
 ٤٢٤
 ٤٢٥
 ٤٢٦
 ٤٢٧
 ٤٢٨
 ٤٢٩
 ٤٣٠
 ٤٣١
 ٤٣٢
 ٤٣٣
 ٤٣٤
 ٤٣٥
 ٤٣٦
 ٤٣٧
 ٤٣٨
 ٤٣٩
 ٤٤٠
 ٤٤١
 ٤٤٢
 ٤٤٣
 ٤٤٤
 ٤٤٥
 ٤٤٦
 ٤٤٧
 ٤٤٨
 ٤٤٩
 ٤٥٠
 ٤٥١
 ٤٥٢
 ٤٥٣
 ٤٥٤
 ٤٥٥
 ٤٥٦
 ٤٥٧
 ٤٥٨
 ٤٥٩
 ٤٦٠
 ٤٦١
 ٤٦٢
 ٤٦٣
 ٤٦٤
 ٤٦٥
 ٤٦٦
 ٤٦٧
 ٤٦٨
 ٤٦٩
 ٤٧٠
 ٤٧١

الاعضاء فان هذه القوى الاربع يكون للعضة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وطايبهم هذه القوى لعضة فاعلمنا
 والتمود هي بادية في الاعضاء الاصلية كما عرفت خبر التمن فانه زيادة في الاعضاء المولدة من الدم كاللحم والتمن
 والمصون وهي الثالثة من القوى المولدة كما عرفت عندك باطله لا سخالة صدور هذه الافعال
 الحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اسلا اشارة الى ما ذكره الامام علي في شرح المق وهو ان العقل
 فاطع بامتناع صدور هذه الافعال المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة على غاية الفقد والحكمة عن قوة بسيطة
 ليس لها شعور مع انها حاله في جسم متشابه لا جزاء او متشابه لا مزاج على اختلاف الرايين فلي الاول ان
 ان يكون الشكل الحادث من فعل المدون في المنى هو الكفة على ما هو شأن القوة الغير الشاعرة في المادة المتشابهة
 وعلى الثاني بل ان يحصل كرات مفقودة بعضها الى بعض والحاصل ان ما يدرك بعلم التبرج من الصور والكينيات
 والاشياء في بدن الانسان بمنع ان يجعل فعل القوة المصورة في مادة الخلق ما من حكمة الفاعل فلكونه عند
 الشقور واما من جهة القابل فلكونه متشابهها والجواب عن الاول انه سبعا دواتا يمنع لوليه يمكن ذلك باذن حاشا
 بمعنى انه خلفها لذلك اوجدها لكل كما اشار اليه الشيخ في الشفا حيث اشار الى فعل القوة المصورة من انزادة
 اجزاء البرزخية لا سخالة الثانية صورها عن القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والنعومة وما ينصل
 بذلك من منحنى تحت المفرد بالجبروت وعن الثالث انه لو سلم بساطة القوة المصورة وتساوية اجزاء الخلق
 في ان من اجزاء مختلفة الطبايع وح لا يلزم ان يكون الحيوان كره او كرات اذ لا يلزم ان يكون صل القوة في المركبة
 فعلها في واحد واحد من الاجزاء كما مرنا ما قوة الادراك للبرزخية من اللس هو اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا
 فانه كان كل ذي نفس اصبته فان له قوة عادية ويجوز ان يفقد قوة من الاخرى لا ينعكس كل كل ذي نفس حيوانا
 فله حواس اللس ويجوز ان يفقد قوة من الاخرى لا ينعكس وذلك لان رتبة الاول هو من الكينيات المصورة
 فان من اجده منها فاشاه باختلافها والحواس طلبه للنفس فيجب ان يكون الظلمة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفسا
 ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلائع لا يدل على امور يتعلق ببعضها منفعة خارجة عن الصوام او مضرة
 خارجة عن الفسا والدوق وان كان ذلك على الشئ الذي به يستغنى الحيوان عن المطعومات ففقد يجوز ان يعلم الذوق
 وبسعي الحيوان جوارا فان الحواس الاخرى بما اعانت على ايجاد الغذاء الموافق واجتناب المضار لكنها لا يقين على
 معرفة ان الهواء المحيط بالبدن مثل المحرق او مجدو بالجملة فان الجوع شهوة الباس والحر والعطش شهوة البارد
 والطلب للغذاء بالتحقيق ما ينكشف هذه الكينيات التي يدركها اللس اما الطعوم فطلبها فلدن لك كثيرا ما يبط
 حزن الذوق لا فترضه ويكون الحيوان باقيا فاللس هو اول الحواس لا يفتقده لكل حيوان اوصى واما الامور التي
 ليس فان شهوة من امرها انها الحار والبارد والرطوبة واليبوسة والخشونة والنعومة والملاسة والقسوة والخفوة
 اما الصلابة واللين والزرخية والاشياء من جنس تلك وغيرها فاما ما نحن بعبا هذه المذكورة فالحركة
 والبرودة كل منها محض بانه لا ما به من في الاله من لا نفعنا لفعال بها واما الصلابة واللين واليبوسة والقسوة
 فكل منها لا محض بل انها بل بعض من الرطوبة ان الجميع لفقد ما يفقد في جسمه بعض لليبوسة ان بعض
 جميع العضو الحار وبعضه والخشونة ايضا بعضه مثل ذلك بان يحدث الاجزاء الناشئة عن عصره لا يحدث
 القابض شيئا والاسن يحدث ملازمة واسواء واما الثقل فيحدث نمدا الى اسفل والخفة خلاف ذلك
 والحق ان ليس من شرط المحسوس الثالث ان يكون الاحساس به من غير افعال يكون منه فان الحاشا وانهم مالم

في هذه القوى الاربع يكون للعضة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وطايبهم هذه القوى لعضة فاعلمنا
 والتمود هي بادية في الاعضاء الاصلية كما عرفت خبر التمن فانه زيادة في الاعضاء المولدة من الدم كاللحم والتمن
 والمصون وهي الثالثة من القوى المولدة كما عرفت عندك باطله لا سخالة صدور هذه الافعال
 الحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اسلا اشارة الى ما ذكره الامام علي في شرح المق وهو ان العقل
 فاطع بامتناع صدور هذه الافعال المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة على غاية الفقد والحكمة عن قوة بسيطة
 ليس لها شعور مع انها حاله في جسم متشابه لا جزاء او متشابه لا مزاج على اختلاف الرايين فلي الاول ان
 ان يكون الشكل الحادث من فعل المدون في المنى هو الكفة على ما هو شأن القوة الغير الشاعرة في المادة المتشابهة
 وعلى الثاني بل ان يحصل كرات مفقودة بعضها الى بعض والحاصل ان ما يدرك بعلم التبرج من الصور والكينيات
 والاشياء في بدن الانسان بمنع ان يجعل فعل القوة المصورة في مادة الخلق ما من حكمة الفاعل فلكونه عند
 الشقور واما من جهة القابل فلكونه متشابهها والجواب عن الاول انه سبعا دواتا يمنع لوليه يمكن ذلك باذن حاشا
 بمعنى انه خلفها لذلك اوجدها لكل كما اشار اليه الشيخ في الشفا حيث اشار الى فعل القوة المصورة من انزادة
 اجزاء البرزخية لا سخالة الثانية صورها عن القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والنعومة وما ينصل
 بذلك من منحنى تحت المفرد بالجبروت وعن الثالث انه لو سلم بساطة القوة المصورة وتساوية اجزاء الخلق
 في ان من اجزاء مختلفة الطبايع وح لا يلزم ان يكون الحيوان كره او كرات اذ لا يلزم ان يكون صل القوة في المركبة
 فعلها في واحد واحد من الاجزاء كما مرنا ما قوة الادراك للبرزخية من اللس هو اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا
 فانه كان كل ذي نفس اصبته فان له قوة عادية ويجوز ان يفقد قوة من الاخرى لا ينعكس كل كل ذي نفس حيوانا
 فله حواس اللس ويجوز ان يفقد قوة من الاخرى لا ينعكس وذلك لان رتبة الاول هو من الكينيات المصورة
 فان من اجده منها فاشاه باختلافها والحواس طلبه للنفس فيجب ان يكون الظلمة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفسا
 ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلائع لا يدل على امور يتعلق ببعضها منفعة خارجة عن الصوام او مضرة
 خارجة عن الفسا والدوق وان كان ذلك على الشئ الذي به يستغنى الحيوان عن المطعومات ففقد يجوز ان يعلم الذوق
 وبسعي الحيوان جوارا فان الحواس الاخرى بما اعانت على ايجاد الغذاء الموافق واجتناب المضار لكنها لا يقين على
 معرفة ان الهواء المحيط بالبدن مثل المحرق او مجدو بالجملة فان الجوع شهوة الباس والحر والعطش شهوة البارد
 والطلب للغذاء بالتحقيق ما ينكشف هذه الكينيات التي يدركها اللس اما الطعوم فطلبها فلدن لك كثيرا ما يبط
 حزن الذوق لا فترضه ويكون الحيوان باقيا فاللس هو اول الحواس لا يفتقده لكل حيوان اوصى واما الامور التي
 ليس فان شهوة من امرها انها الحار والبارد والرطوبة واليبوسة والخشونة والنعومة والملاسة والقسوة والخفوة
 اما الصلابة واللين والزرخية والاشياء من جنس تلك وغيرها فاما ما نحن بعبا هذه المذكورة فالحركة
 والبرودة كل منها محض بانه لا ما به من في الاله من لا نفعنا لفعال بها واما الصلابة واللين واليبوسة والقسوة
 فكل منها لا محض بل انها بل بعض من الرطوبة ان الجميع لفقد ما يفقد في جسمه بعض لليبوسة ان بعض
 جميع العضو الحار وبعضه والخشونة ايضا بعضه مثل ذلك بان يحدث الاجزاء الناشئة عن عصره لا يحدث
 القابض شيئا والاسن يحدث ملازمة واسواء واما الثقل فيحدث نمدا الى اسفل والخفة خلاف ذلك
 والحق ان ليس من شرط المحسوس الثالث ان يكون الاحساس به من غير افعال يكون منه فان الحاشا وانهم مالم

بعض لم يخرج بالحقيقة ليس بما يحس باله محسوس بل ما يحدث منه في الحواس فكذلك الانقضاء عن البنايين والحقن
 والفساد من الامس والتمد الى هذه معلوم من القبل والحقيقة اذا حدثت في الاله احس بها لا يستطيع او يبد
 اولون او طعم او غيره ذلك من المحسوسات حتى كان يصبر لاجل ذلك المتوسط غير محسوس او لم او غير محسوس بالذات
 بل محسوسا تابنا او بالعرض ثم ان ههنا ضربا اخر مما يحس مثل تغير في الانقضاء الكائن بالعرض في غيره ذلك ليس
 من المعدودات وكلها الملائمات الالهية مثل لذة الجماع ويحذف ذلك فيجب انظر فانه كيف بسبب القوة الالهية
 كما ان الحيوان متكون بالاشراج كل هو متكون بالتركيب كما ان من فساد المزاج ما هو مفسد لك من فساد
 ما هو مفسد لك كما ان اللبس حتى يمتد في غير ما يفسد المزاج كل هو حتى يمتد في غير ما يفسد التركيب للفساد بل
 به يفسد في الانقضاء ومضاه وهو عوده الى الالهية وكل حال مضاه لاجل البقاء فانه يحس بها عند الانقضاء
 والاشغال اليها ولا يحس بها عند حصولها واستمرارها وذلك لان احسن انفعالها او معانها لا انفعال
 ما ولا انفعال مما يكون عند ذوال شئ محسوسه واما المستقر فلا انفعال به فالله والارضه فيهم من المحسوسات
 الالهية ويقاد في اللبس هذا المعنى ساير الحواس لان ساير الحواس منها ما لا لذة لها في محسوساتها والامس كالبصر
 فانه لا يلدن بالالوان ولا بالبرق بل النفس بالبرق والبرق لا يلدن بل لا يلدن في الحال في الالوان فان فالت لذة
 من صورته بل العيون من ان مفرط كالصوف ليس بالمرحوب بل من حيث بل من حيث ليس لانه يحدث فيها الم
 الحس فكذلك يحدث فيها نزول ذلك لذة المسته واما السمع والذوق وما لمان وبلندان اذا كنتا بكيفية ملائمة او
 منازعة بخلاف اللبس فانه في الالهية المحسوسات وبلندن بها وقد باله وبلندن بغيره توسط كيفية هي المحسوسات
 بل يفسد في الانقضاء والتمها من كل ذلك الشفاء هي قوة مبشرة في البدن كله لما من مثله الاحتمال الهية
 ما كان عدم الحس اضع له كاللبد والظلال والكلية لظلالها في عاينها من الحاد للدفاع فان اللبد مولد
 للصفر والسوط والظلال والكلية مصبها لما في لذة وكا لبرقها في دائرة الحركة منها لم باسط كما ك بعضها
 ببعض ومولد لا يخرج الحارة ومصبها مصعد للواد منها في ذلك كالعظام فانها اساس البدن وروعة
 الحركة فلو احسنت لكانت بالضغط والمزاجية وما يبرد عليها من المصا كانت قال الشيخ ومن خواص اللبس ان جميع
 الذي يطبقها بالبدن حواس باللسان لم يبرز له جزء منه وذلك لان هذا الحس لما كان طليعة زراعي الواردات
 على البدن لانه يعظم مسندتها ان يمكن من اى عضو ورد عليه جابج جعل جميع البدن حسا باللسان
 الحواس التي هي في بداي الالهية الاشياء من غير ما من بعد من كفى ان يكون الالهة اعضاءا واحدا او عدد عليها الحس
 الذي يفسد به ضرر يعرف النفس ذلك فانقضاء ونقص بالبدن عن حصة فلو كانت الالهة الالهة بعض الاعضاء
 لما شرب النفس الالهية بما سها واحد هاهنا المفسدات وفي عقده ووحدة نظر الجهم على ان الالهة قوة واحدة
 بها يبدل جميع الملوثة كسابر الحواس فانها خلاف المدد كما لا يوجب اختلاف الالهة كانت لست بدلك
 بعد مباديها وذكر في القانون ان اكثر المحسوسات على ان اللبس هو اربع وقال في الشفاء وبلندن يكون قوى
 قوى كثيرة كل واحدة منها يخص مضاده فيكون ما يبدل به المضادة الالهية القبل والحقيقة غير الذي يلد
 به المضادة الالهية الحاد والبارد فان هذه افعال الالهية واللسان يحس ان يكون لكل جسم منها قوة خاصة لا
 ان هذه القوى لما انتشرت في جميع الالهة بالسوية ظنت قوة واحدة كما لو كان اللبس والذوق منتشرة في الالهة
 كلمة انتشارها في اللبس بظن مبدئها قوة واحدة فلما تميز في غير تلك اعضاءا خلافا وليس يجب ان يكون

فلو كان انفعال من قال الشيخ ذلك في ان انفعالها في
 والاشغال اليها ولا يحس بها عند حصولها واستمرارها وذلك لان احسن انفعالها او معانها لا انفعال
 ما ولا انفعال مما يكون عند ذوال شئ محسوسه واما المستقر فلا انفعال به فالله والارضه فيهم من المحسوسات
 الالهية ويقاد في اللبس هذا المعنى ساير الحواس لان ساير الحواس منها ما لا لذة لها في محسوساتها والامس كالبصر
 فانه لا يلدن بالالوان ولا بالبرق بل النفس بالبرق والبرق لا يلدن بل لا يلدن في الحال في الالوان فان فالت لذة
 من صورته بل العيون من ان مفرط كالصوف ليس بالمرحوب بل من حيث بل من حيث ليس لانه يحدث فيها الم
 الحس فكذلك يحدث فيها نزول ذلك لذة المسته واما السمع والذوق وما لمان وبلندان اذا كنتا بكيفية ملائمة او
 منازعة بخلاف اللبس فانه في الالهية المحسوسات وبلندن بها وقد باله وبلندن بغيره توسط كيفية هي المحسوسات
 بل يفسد في الانقضاء والتمها من كل ذلك الشفاء هي قوة مبشرة في البدن كله لما من مثله الاحتمال الهية
 ما كان عدم الحس اضع له كاللبد والظلال والكلية لظلالها في عاينها من الحاد للدفاع فان اللبد مولد
 للصفر والسوط والظلال والكلية مصبها لما في لذة وكا لبرقها في دائرة الحركة منها لم باسط كما ك بعضها
 ببعض ومولد لا يخرج الحارة ومصبها مصعد للواد منها في ذلك كالعظام فانها اساس البدن وروعة
 الحركة فلو احسنت لكانت بالضغط والمزاجية وما يبرد عليها من المصا كانت قال الشيخ ومن خواص اللبس ان جميع
 الذي يطبقها بالبدن حواس باللسان لم يبرز له جزء منه وذلك لان هذا الحس لما كان طليعة زراعي الواردات
 على البدن لانه يعظم مسندتها ان يمكن من اى عضو ورد عليه جابج جعل جميع البدن حسا باللسان
 الحواس التي هي في بداي الالهية الاشياء من غير ما من بعد من كفى ان يكون الالهة اعضاءا واحدا او عدد عليها الحس
 الذي يفسد به ضرر يعرف النفس ذلك فانقضاء ونقص بالبدن عن حصة فلو كانت الالهة الالهة بعض الاعضاء
 لما شرب النفس الالهية بما سها واحد هاهنا المفسدات وفي عقده ووحدة نظر الجهم على ان الالهة قوة واحدة
 بها يبدل جميع الملوثة كسابر الحواس فانها خلاف المدد كما لا يوجب اختلاف الالهة كانت لست بدلك
 بعد مباديها وذكر في القانون ان اكثر المحسوسات على ان اللبس هو اربع وقال في الشفاء وبلندن يكون قوى
 قوى كثيرة كل واحدة منها يخص مضاده فيكون ما يبدل به المضادة الالهية القبل والحقيقة غير الذي يلد
 به المضادة الالهية الحاد والبارد فان هذه افعال الالهية واللسان يحس ان يكون لكل جسم منها قوة خاصة لا

لكل واحد من هذه القوى له اختصاص بل يجوز ان يكون الواحد مشتركاً فيهما ويجوز ان يكون اختصاصاً في الآلات غير
محسوس ثم قال في بعض التمتع والتشكك ان يشكك فيقول انه كما تشكك في البشر فحتمو فوى كثيرة فلك التمتع بغير
بدن المضادة التي بين الصوت الثقل والحاد والني بين الصوت الخافت والجهر الصلابة واللين والخلل وغير ذلك فلم
لا يحصلونه فوى فالحجاب عن ذلك ان محسوسه الاول هو الصوت وهذه لعراض بعض محسوسه الاول بعد ان يكون صوتاً و
اما هناك فكل واحد من المضادات يتجسد لانها لا يسبب انتهى قال شارح المقاصد لما كان السؤال في الذوق المذوق
للمطعم المضادة ظاهر اجاب الامام بان الطعوم ان كثر في بعضها مضادة واحدة بخلاف الملوثة فان بين الحرارة والبرودة
نوعان المضاد غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة ثم اورد على الامام بان دعوى تنوع المضاد في الملوثة ان كانت
من جهة ان نوع المعروضات بوجوب نوع الاضادات لعارضة فلكل سوا وان كانت بالنظر الى نفس المضاد العارض فلا يرد
برهان ومفارقة انتهى للامام ان بخار الاول يمنع ثبوت المطعوم والملوثة او يستند بما قال الشيخ حيث عدا الطعوم
بقوله والطعوم التي يرد ذكره الذوق والحرارة والمرارة والجودة والقبض والنفوسه والحرارة والدموية والنباتية
والنفسية ثم قال والنفسية يشبه ان يكون كانه عدم الطعم وهو كما يذوق من الماء من يابس البصر واما هذه الاخرى فقد كثر
سببها متوسطا وانما ايقن مع ما يجلد واما يحدث بعضها المتساوية كبر كبر الكيفية الطمعية ومن النابذة التي شئوا
لا يميز في الحس فيصير ذلك الواحد كلهم محض مثيرة فانه يشبه ان يكون طعم من الطعوم المتوسط بين الاطراف بعضها فشرقي
واستحسان ليجتنب حلة ذلك حرفة واخر بعضها فشرقي من غير استحسان وهو الجود من اخص بعضها بخفيف تكسيف هو العفونة وعلى
هذا القياس لا يفي مثل ذلك يمكن ان يقال في المبشر ايضاً ثم قال شارح المقاصد وهو ما يبحث عن وهو ان تلك كانت
هو المضادات كالحارة والبرودة واد المضاد فانه من المعاني العقلية فكيف جعلوا منبذ الالامنة بعد النوع انشا
وجوز وادراك القوة الواحد فلكل كانت المضادة كالباصرة للسوا واليباس ولم يحصلوا ذلك فاعلموا من قبل واحد
بالذوق والابصار انتهى لا يخفى ان المراد من النشأ بهما من المضاد ان لاما هو من المعاني العقلية وان ادراك المضاد
ليس فضلاً لهما بل انشأ لانهما والمقابل لهما انما هو حجة القوة الذي ليس فاحداً لا بالذات ولا بالاعتبار فليست بربما ذكرنا
ظهر ان معاني الحواس الشرعية وغيرها من كونه في هذا المختصين الى كثر القوى التي يستنبطها على ان القوة الواحد لا يبعد
عنها اكثر من واحد ليس بثنوي هذا واعلم ان ما قال بعضهم من ان الالامنة ثمانية لان ذلك ولزم ان يكون هناك كون وفناء الحيوان
الى جنس الملائكة مودع المناويز الاخر من كل هذه بالالامنة والاحتكاك وكذا ما ذهب اليه بعض اخص من ثبوتها للقنا
سأعلى هربا لثقل من العلو الى السفل والخفيف والعكس على نهج واحد قد دل على سقوطهما باللام وغير الملائكة وكذا ما انفرد
عن الافق من ثبوت الامانة من ثبوت النسم والروائح لان ذلك والاكاذيب ما يبدى بعض المناظرين ذلك بوجهها انما يصح
بالفلكات في النوم واليقظة ورايح الجبس من المسك والغير بل لا ينبغي لما عندنا بما هناك وباتفاق ارباب العلوم
من اهل التفكر ان على الكل كوكب مجزاً مخصوصاً وكل واحد حلقه والجمعة معروفة يستشوقها ويطلب ذوقها بما يجوز
الاطعمة المصنوعة لهم فيقبضون على من رزقها لهم لك ما هو مستعمله على ما في شرح المقاصد وغيره يشبهه بالافعال
الشعرية غير لا يوقد كنه في المعانيات العلمية ومنه الذوق وهو قوة منبذ في العصبية من طويعم الشا وهو ان
ان منضبة في الفعل الذي يقوم الانسان وهو لثمة لثمة واختباره وبالحجة يمكن به طرد جنس الملائكة مودع المنا
من المطعوم كما ان الشرع يمكن به على مثله ذلك من الملوثة وهو جاذب للشرع الا خيل الى الملائكة بقادعة في ان
ملائكة المطعوم لا يوردي الطعم كما ان نفس الملائكة الحارة يوردي الحرارة بل يقف في الذوق في ادراك الطعم المدون

الى توسط الرطوبة اللعانية المنبثقة عن الالة المستمارة بالمعبر النافع من مثل ذلك الطعم والصداء عن ضد
 ذلك الطعم بل من الطعم المدد وكما هو الى الذائفة فان المريض انكبت لعاب بطعم الحط الغالب الى اليد
 طعم الاشياء الاسوية بذلك الطعم فان المرء يجد طعم الصلابة او من معدنه حوضه حبه حامضا فالشبع وما يترتب
 نظر هذه الرطوبة انما يتوسط بان يحاط بها الجرد الى الطعم على الطعم ينشرفها ثم ينقله فيفرض في اللسان حتى يحاط بها
 فيحس ويكون نفس الرطوبة يسيل الى قبول الطعم من غير الحاجة فان كان المحسوس هو الحط فلبس الرطوبة بواسطة
 بلا واسطة فيقبل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية نفسها الى الحاس من اما الحس فنه فاما هو بل منه الحاس المحسوس
 واسطة وان كانت الرطوبة بفعل الطعم وينكفه فيكون المحسوس بالصفة ايضاً هو الرطوبة ويكون ايضاً بلا واسطة ويكون
 الطعم اذا اتي الى الذائفة وحسنه فيكون لو كان المحسوس الوارد من خارج سبيل الى الماسة الفاضلة من غير هذه الوسطة
 فكان دون ذلك لا بل هو الذي لا يمكن بل الى الالة ايضا بلا واسطة واذ استل الالة المبصر يدرك لكنه بالحرى لا يكون
 هذه الرطوبة للنهبل وانها ينكفه ويختلط بها ولو كان سبيل الى الماسة المستقصا من غير هذه الرطوبة فكان يكون
 دونها وفيه منه الشئ وهو قوة موقعة في الرائد بين النابئين من مقدم الدماغ الشبهين بحسب الشئ بل على ذلك
 بطلان القوة الشامة عند فساد اجزاء هذا الجزء من الدماغ مع سلامة سائر اجزائه وكذا الدليل على كون سائر القوى
 المدركة في محاطها المنفردة لها هو ان الالة منها بوجوب الالة في ذلك القوى في نفس الرطوبة وصولها هو المنفرد من ذي الالة
 الى الحسوس اختلف الناس في الراجحة منهم من زعم انها تبادى في محاطة شئ من جرم ذي الراجحة فخلل في محاطة الاله
 المتوسط منهم من زعم انها تبادى في استحالته من المتوسط من غير ان يحاط به شئ من جرم ذي الراجحة فخلل عنه وهذا ما
 لخصاره المص وهو الاشهر ومنهم من قال انها تبادى من غير الحاجة واستحالته من غير هذا الجسم ذي الراجحة فيفعل الجسم
 وهو الجسم الذي فيه القوة الشامة للجسم الراجحة وبه ما جئتم لا الراجحة له من غير ان يفعل في المتوسط بل يكون المتوسط مكملاً
 من فعل ذلك هذه الحاجة الفاعل الاول لم يكن الراجحة بسبب محاطة شئ مما كانت الحرمة وما هي من الحرمة من ذلك وما يحرم
 محرم مما يترك الراجحة ولا كان البر بغيرها فبين ان الراجحة انما يصل بغيرها بغير شئ من ذي الراجحة يحاط به فيفعل في هذا
 اذا استقصيت انتم الفاعلة ذلك كثره ما يخلل منها حاجة الفاعل الثالث لو كانت الراجحة في ذلك الحاطة انما يكون
 شئ لوجوب ان يكون الشئ ذو الراجحة بنفسه ومنه وبغيره محاط ما يخلل منه جهة الفاعل الثالث لا يمكن ان يقول ان
 الجرد يخلل من ذي الراجحة فبما فاعله فاعله لا يمكن ان ذي الراجحة استحالته لا لا احسنه من النار في فسخها
 القوة انما ينفذ معلقها الحد فبذلك من وصول الراجحة الى بلاد بعيدة ما يرب الشك في ان وصولها لم يكن بغير
 انتشار واسطالته فثبت عند علم ان بلاد اليونانيين والمغاربية لا ترى فيها هذه البنية ولا تاتي اليها بينا وبين البلاد التي
 مسافة كبيرة بفارصا ذكرنا وقد اتفق في بعض السنين انه وقت صلح بينك البلاد فساد من الرحم الى الجوف ولا دليل لها
 الا الراجحة كذا في الشفا ثم صفوا المقام بقوله فيقول نحن انما يجوز ان يكون المعلوم هو الجار ويجوز ان يكون هو الفاعل
 عن ذي الراجحة فيصير الراجحة فيكون حكمه ايضاً حكم الجار فيكون كل شئ لطيف لا يجر من شأنه ان يفقد اذا بلغ الالة الشئ ولا فاعله
 كان بجاراً وهو مستحيل الى الراجحة احسن به وقد علمنا ان كل متوسط يصل اليه بالاستحالة فان المحسوس ايضاً لو يمكن
 من الالة الحاس احسن به بلا واسطة ثم قال وانما يحدث الشاكلة في غير بعيد لان الشاكلة لا يكون الا بنبية للموجود عنه
 المؤدى الى الميراقعة الجسم والراجحة فلا يحتاج الى ذلك فلو كانت الكافون لم يعلم دفعه لم يمنع ان يكون الراجحة بانية
 في الهواء ان ذلك لا يخلل محاطة الاله واستحالته لانهما لا يحد بل هو فانه قد يجوز ان يكون ساج فويرة تنقل الراجحة الى الجرم

من الجيف

من الجيف

تخفيف الطائر رقيقا
في طير من صواع

عن الجفلى المسافة المذكورة في على الجوف فبحسب ما هو افوق حساس من التار واعلى مكانا مثل الرخم وان تعلم ان التار
 وان كانت قد فصلت الى كبر من الجوف فان فون ما يصل الى التار بكثرة فقلنا تدعى اليها المصير من مثله بمعدله وهو مخلوق في الجو
 حتى يبلغ ابطها في الجوف بلغا بعيدا حتى يكون ارتفاعها اضعاف ارتفاع فللجبال الشاهقة فقد دنا فقل الجبال
 الشاهقة ودجا وزها النسب حلقه كاد ان يكون ارتفاعها اضعاف ارتفاع تلك الجبال وقلها فادنى من ست وسبع اهل
 فلا يعدل ان يكون الرخم فاعلى الخرجت يتكفلها بعد هذه المسافة فرائ الخفيف فان كان يشكر نادى شياخ هذه الخفيف
 فنادى وايضا الذي اضعف نادى اولي الاستكنا ومنه التمع وهو قوة مؤثرة في العصبية ورسد مقعر الصماخ وهو
 على وصول الهواء والماء او نحوها من الجسم الى السبيل على ما صرح به الشيخ المشافى المنضبط بين الفاعل والمفعول
 والفاعل والمفعول مع مقادير يتكفل بكيفية الصوت المعلوم فخرج ذلك الجسم السبيل وبيان ذلك في مبحث المتكفل
 من الاعراض ان الى الصماخ وليس المراد بوصول الهواء المنضبط الى الصماخ ما هو المبدأ من هذه العبارة اعني ان هو
 واحد بينه وبين يتكفل بالصوت ويصل الى الصماخ بل ان ذلك الهواء الواحد بنوعه يخرج الهواء المجاور له ويتكفل بالصوت
 ثم يخرج المجاور لهذا المجاور ويتكفل بالصوت وهكذا الى ان يخرج الهواء الراكد في الصماخ ويتكفل بالصوت فيصير
 العصب الحاسر والدليل على ان السماع انما هو بوصول الهواء المنفوخ الى الصماخ هو ما سبنا من ان الصوت نابع لذلك
 المنفوخ مقان له وفي جويف الصماخ هو اكد وذا كالحذر مغروث عليه العصب الحاسر للصوت فلا بد من انتهاء الهواء
 المنفوخ الى ذلك الهواء الراكد في الصماخ ليخرج ويصل بنوعه الى ذلك العصب فيخرج الصوت النابع له وذكرنا هذا لشهد
 الاول ان الصوت يصل مع هبوب الريح ولا يسمع من كان الهبوب من جهة عدم وصول الهواء الى الصماخ الثاني ان من وضع طرف
 انبويه في فم طرفها الاخر في صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه لك الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك
 الا لضعف الانبويه وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ الثالث ان من سبب الصوت كضرب الفاس على الخشب مثلا او حيا
 سماع الصوت عنده فاما ينفذون بحسب المسافة من ابعاده فلو لا ان السماع يوقف على وصول الهواء لما كان كذلك
 واجيب عن الكل بان غايتها الدوران ولا ينفذ القطع وقال شارح المقاصد والحركات هذا اما ان يدب بما يقيد اليغير
 الحد من ان يفرج من سبل على بطلان التوقف بوجه الاول انه لو كان كذلك لادركنا جهة الصوت وحده في الغرض والبعيد
 لان الوصول لا يكون الا كما في الصماخ والجواب بانما في جهة السمع من بيان سبب ذلك جهة الصوت وحده بعيد
 التلق ان اندرك صوت المؤذن عند هبوب الريح بميل عن جهتها الخلفا والجواب ان ذلك ينبغي عن مكان الوصول
 في الجملة وان لم يكن على وجهه لدا لا يخفى عن ثبوت السماع الثالث ان الحروف الصامتة لا يسمع كالماء والطا والذال لا
 وجود لها الا في حدودها فلا بد ان يكون سماعها اباها في وصول الهواء الحامل لها اليها والجواب عن تمام من
 بيان كيفية وصول الهواء الى الصماخ الرابع ان عامله وفالكلمة الواحدة اما هو واحد او متعدد في الاول يجب ان
 لا يسمعها السامع الواحد من كثرة الجواب ان الحامل لها هوية متحدة لكن الوصول الى السامع الواحد جائز ان
 يكون واحدا ولو فرض تعدد الوصول الجواز ان يكون السماع مشروطا بالوصول مرة فيكون شرط السماع فيها
 بعد ما متبعا الفاسر بالسمع صوتا من واما عامله كجاء فخلط هذا مع احاطة جميع الجواب لا يمكن ان يكون ذلك
 في وصول الهواء الحامل له الى الصماخ فان الهواء ما يشكول بشكل مخصوص يتكفل بكيفية وصوله وفوق الهواء الحامل
 له باقيا على شكله المخصوص والحد الذي المذكور ومنافاة الضيق جدا تمام بعقل والجواب ان لم يكن هناك منافاة
 اسم فلا يسمع السامع الاثرية كلها كان المناقاة في كان السماع اضعف واما بقا الشكل فان اهل به جميعا شكل الذي

الحد من ان يفرج من سبل على بطلان التوقف بوجه الاول انه لو كان كذلك لادركنا جهة الصوت وحده في الغرض والبعيد
 لان الوصول لا يكون الا كما في الصماخ والجواب بانما في جهة السمع من بيان سبب ذلك جهة الصوت وحده بعيد
 التلق ان اندرك صوت المؤذن عند هبوب الريح بميل عن جهتها الخلفا والجواب ان ذلك ينبغي عن مكان الوصول
 في الجملة وان لم يكن على وجهه لدا لا يخفى عن ثبوت السماع الثالث ان الحروف الصامتة لا يسمع كالماء والطا والذال لا
 وجود لها الا في حدودها فلا بد ان يكون سماعها اباها في وصول الهواء الحامل لها اليها والجواب عن تمام من
 بيان كيفية وصول الهواء الى الصماخ الرابع ان عامله وفالكلمة الواحدة اما هو واحد او متعدد في الاول يجب ان
 لا يسمعها السامع الواحد من كثرة الجواب ان الحامل لها هوية متحدة لكن الوصول الى السامع الواحد جائز ان
 يكون واحدا ولو فرض تعدد الوصول الجواز ان يكون السماع مشروطا بالوصول مرة فيكون شرط السماع فيها
 بعد ما متبعا الفاسر بالسمع صوتا من واما عامله كجاء فخلط هذا مع احاطة جميع الجواب لا يمكن ان يكون ذلك
 في وصول الهواء الحامل له الى الصماخ فان الهواء ما يشكول بشكل مخصوص يتكفل بكيفية وصوله وفوق الهواء الحامل
 له باقيا على شكله المخصوص والحد الذي المذكور ومنافاة الضيق جدا تمام بعقل والجواب ان لم يكن هناك منافاة
 اسم فلا يسمع السامع الاثرية كلها كان المناقاة في كان السماع اضعف واما بقا الشكل فان اهل به جميعا شكل الذي

لهوا فبصير سبباً لحدوث الكيفية المحصورة فلا حاجة لنا الى معانته لان من المعقولات وان اردت به تلك الكيفية المستبينة عنه
 المشاهدة بالصوت فلا استحالته بل لا استغنائها مع النفوذ في الحقائق وهذا لما ثبت ان سماع الصوت باحدته
 مشروط بالهوا ونحوه ثبت ان ليس لها اثر الا في الصور ولو فرض لا يمكن وصولها اليها لامتناع النفوذ في جسم الفلك فالب
 الى الاقلام من انهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يسمعونها الفلك وينبع منها القصر وحكمه عن حقائق
 انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فمع بصفتها هو نفسه فكما طلبه نغمات الاقلام واصوات حركات الكواكب فمدح الى استماع
 القوي المبنيه ورتب عليها الاطمان والنغمات وكما علم الموسيقى فاما من قولك واما من قبل التختلا الى فذلك من
 البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبين المحفوظين النابذين من غور البطنين المقدمين من الدماغ نبياتا ليا
 منها ليارا وبنائها لربنا بينهما مما يمتد بها وبصيرت بها والحدائق بمقتضى ثابت مما الى الحدة البنية ولبا الى
 البصر وهذا الملتقى يسمى مجمع النورين وتعلقوا بالذات بالصوت واللون وبوسطها ليارا والبصر كالشكل والمقدار
 وغيرها وهو راجع منها الى اثر الحدة واما في الله تعالى حيث يصفه بالابصار فليس كذلك لا سيما لدر اربع الى العلم الحشر
 ما لم يصبه انما سجد الله وهذا الكلام انما يلائم من هب الانطباع فان اثر الحدة انما يظهر في ما على ما هو مختار من جز
 الشعاع فخط كما لا يخفى وينجس لوج شرائطه اي شرائط الابصار وهي المبالغة بين الواو والمرى وعدم البعد القرب المميز
 وكذا عدم الصغر العظم وعدم الجوارب كون المرئ كشيء ما انما من نفوذ الشعاع فيه وكونه مضطرا ومنضبطا وسلك الحدا
 والعقد الى الاحتكاك وبوسط الشفاف وهو غير عدم الجوارب فلهذا عشرة كما مله كافي وهذا الاشرط انما هو وقت القلا
 والعزلة دون الاساعة فيجوز ان الابصار بدون هذه الشرائط وعلى ما يخرج من الشعاع من البصر على هيئة مخروط
 عند العين وقاعدته عند المرئ اما معصنا ومثول من خطوط مجمعة في ما يلي الواو متفرقة في ما يلي القاعده فوضع عليه
 اطراف تلك الخطوط اذ ذكر البصر وما يقع بين اطرافها لم يذكره ولذا لا يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر ولا يخرج
 مخروط بل يخرج خط واحد اذا انتهى الى البصر انبط على سطحه غير متجه فخط هبته مخروط وفقد هبته كل مره انه المثلثة
 طائفة وهذا هو مد هبها ليا بصيرت لا بالانطباع اي بان ينطبع صورة المرئ في العين كما هو مد هبها سطوحا بعبه هو
 المعروف بمد هبها الطبيعيين وهما مد هبها ثلث وهما المتشاكل الذي بين البصر المرئ فيمكن كيفيته الشعاع البصر
 من ذلك لانه لا يمتد من دون ان يخرج الشعاع او ينطبع الصورة وتتمسك ارباب الشعاع بوجوده الا ان من كل شعاع
 بصره كان اذ كان المرئ يجمع من اذ كان البعد القرب الشعاع في البعد من كثر شعاع صغر مع خط كان اذ كان البعد
 اصح لان الحركة في المسافة البعيدة بعيدة زفر وصفا ولو كان الا بصيرا بالانطباع لما تفاوت الحال الثاني ان الاجزاء
 بالبلل دون النار لان شعاع بصر فلانة فخلها اذ اشعاع الشمس فلا يصير يجمع ليل فيقوى على الابصار والاشعاع العكس
 لان شعاع بصر لفظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس زفر وصفا وثالثا ان من نظر الى صخرة وذاتها كلها
 لم يظهر له منها الا سطر الذي يجد نحوه البصر ما ذاك الا شيك مسطوهم مخروط الشعاع اصح اذ كان من جوانبه ولا
 ان الانسان يرى في الظلمة كان نور الفصل من عينه اشرف على افقه ولذا انقضت عينه على السراج فكانت خطوطا شعاعية
 انضلت بين عينه والسراج لما سرت في المتوسط بين البصر ما يباله اذا كان نجما طبعا لا يجبه ما ذلك الا لان الشعاع
 ينفذ في المتوسط على الاول ولا ينفذ على الثاني السادر ان الانسان اذا رأى وجهه المرآة فذلك اما لان ينطبع من الوجه صورة المرآة ثم
 تلك الصورة وصورة اخرى في العين كما زعموا انطباع واما لان الشعاع الخارج من البصر ينعكس من المرآة لنعكاسها
 الى الوجه فبصير الوجه ثانيا والا فلكم لا ينعكس الوجه وانطبع في المرآة والمثلث لا ينطبع في موضع معين ولم ينفذ

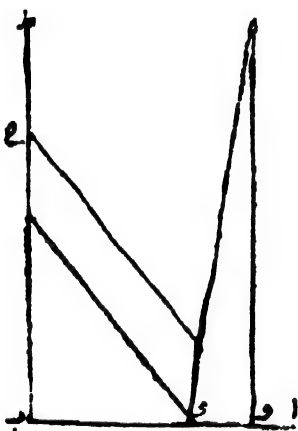
قوله فبصير سبباً لحدوث الكيفية المحصورة فلا حاجة لنا الى معانته لان من المعقولات وان اردت به تلك الكيفية المستبينة عنه
 المشاهدة بالصوت فلا استحالته بل لا استغنائها مع النفوذ في الحقائق وهذا لما ثبت ان سماع الصوت باحدته مشروط بالهوا ونحوه
 ثبت ان ليس لها اثر الا في الصور ولو فرض لا يمكن وصولها اليها لامتناع النفوذ في جسم الفلك فالبصر الى الاقلام من انهم
 يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يسمعونها الفلك وينبع منها القصر وحكمه عن حقائق انه عرج بنفسه الى العالم
 العلوي فمع بصفتها هو نفسه فكما طلبه نغمات الاقلام واصوات حركات الكواكب فمدح الى استماع القوي المبنيه ورتب عليها
 الاطمان والنغمات وكما علم الموسيقى فاما من قولك واما من قبل التختلا الى فذلك من البصر وهو قوة مودعة في ملتقى
 العصبين المحفوظين النابذين من غور البطنين المقدمين من الدماغ نبياتا ليارا وبنائها لربنا بينهما مما يمتد بها وبصيرت
 بها والحدائق بمقتضى ثابت مما الى الحدة البنية ولبا الى البصر وهذا الملتقى يسمى مجمع النورين وتعلقوا بالذات بالصوت
 واللون وبوسطها ليارا والبصر كالشكل والمقدار وغيرها وهو راجع منها الى اثر الحدة واما في الله تعالى حيث يصفه
 بالابصار فليس كذلك لا سيما لدر اربع الى العلم الحشر ما لم يصبه انما سجد الله وهذا الكلام انما يلائم من هب الانطباع
 فان اثر الحدة انما يظهر في ما على ما هو مختار من جز الشعاع فخط كما لا يخفى وينجس لوج شرائطه اي شرائط الابصار
 وهي المبالغة بين الواو والمرى وعدم البعد القرب المميز وكذا عدم الصغر العظم وعدم الجوارب كون المرئ كشيء ما انما
 من نفوذ الشعاع فيه وكونه مضطرا ومنضبطا وسلك الحدا والعقد الى الاحتكاك وبوسط الشفاف وهو غير عدم الجوارب
 فلهذا عشرة كما مله كافي وهذا الاشرط انما هو وقت القلا والعزلة دون الاساعة فيجوز ان الابصار بدون هذه الشرائط
 وعلى ما يخرج من الشعاع من البصر على هيئة مخروط عند العين وقاعدته عند المرئ اما معصنا ومثول من خطوط مجمعة
 في ما يلي الواو متفرقة في ما يلي القاعده فوضع عليه اطراف تلك الخطوط اذ ذكر البصر وما يقع بين اطرافها لم يذكره
 ولذا لا يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر ولا يخرج مخروط بل يخرج خط واحد اذا انتهى الى البصر انبط على
 سطحه غير متجه فخط هبته مخروط وفقد هبته كل مره انه المثلثة طائفة وهذا هو مد هبها ليا بصيرت لا بالانطباع اي بان
 ينطبع صورة المرئ في العين كما هو مد هبها سطوحا بعبه هو المعروف بمد هبها الطبيعيين وهما مد هبها ثلث وهما المتشاكل
 الذي بين البصر المرئ فيمكن كيفيته الشعاع البصر من ذلك لانه لا يمتد من دون ان يخرج الشعاع او ينطبع الصورة وتتمسك
 ارباب الشعاع بوجوده الا ان من كل شعاع بصره كان اذ كان المرئ يجمع من اذ كان البعد القرب الشعاع في البعد من كثر شعاع
 صغر مع خط كان اذ كان البعد اصح لان الحركة في المسافة البعيدة بعيدة زفر وصفا ولو كان الا بصيرا بالانطباع لما تفاوت
 الحال الثاني ان الاجزاء بالبلل دون النار لان شعاع بصر فلانة فخلها اذ اشعاع الشمس فلا يصير يجمع ليل فيقوى على
 الابصار والاشعاع العكس لان شعاع بصر لفظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس زفر وصفا وثالثا ان من نظر الى
 صخرة وذاتها كلها لم يظهر له منها الا سطر الذي يجد نحوه البصر ما ذاك الا شيك مسطوهم مخروط الشعاع اصح اذ كان من
 جوانبه ولا ان الانسان يرى في الظلمة كان نور الفصل من عينه اشرف على افقه ولذا انقضت عينه على السراج فكانت خطوطا
 شعاعية انضلت بين عينه والسراج لما سرت في المتوسط بين البصر ما يباله اذا كان نجما طبعا لا يجبه ما ذلك الا لان الشعاع
 ينفذ في المتوسط على الاول ولا ينفذ على الثاني السادر ان الانسان اذا رأى وجهه المرآة فذلك اما لان ينطبع من الوجه صورة
 المرآة ثم تلك الصورة وصورة اخرى في العين كما زعموا انطباع واما لان الشعاع الخارج من البصر ينعكس من المرآة لنعكاسها
 الى الوجه فبصير الوجه ثانيا والا فلكم لا ينعكس الوجه وانطبع في المرآة والمثلث لا ينطبع في موضع معين ولم ينفذ

فيقول الربح ولا يفسد بغير العاقل كما في الاشواحيث يملأها الرياح ان الجهاش ولا تدبر من ان يرى العزير قبل الثواب بربنا
 بناسفها والمساكنة بينهما وليس كذلك في الاطلاق بما فيها من الكواكب هذه ولا يربى ان يرى ما في الخريف لكونه المسام
 فيه بديل الرشح دون ما في الزجاج والماء ولو كان دونه ما بينهما من جهة المسام لوجب ان يكون فيهما من غير ان يرى الشيء
 بجو فداوول ايضا قول اصحا الشعاع بانهم اراد وانخرج الشعاع جلد من المبدأ ليعاين على هيئة المحرط المذكور عند
 معالجة المرح للبرص وهو من مجاز ولا يتحقق عند تشاخصه ايضا وان كانت اقل من شاعرة الاول ومن ادناهم ما حله في
 عدها وهو المنقول عن البصير هو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه المقدار فيجب على تقدير كونه لا
 نفس الانطباع او شرطه ان لا يصير من الاشياء الا قدر فقطه الناطق من الكاين بغير وصفه في العالم والجواب انه لا يمنع
 شعاع الكين في الصغرة تمام الحضور الكثير في الصغرة ولو كان المبرر نفس الشعاع على انوهه المتأخر من كلام العلم الاول
 عنه كان ذلك وان لا يحد وما اذا كان انطباع الشعاع شرط الارضا وكان المبرر هو الامر الخارجي على ما هو الحق فلا يحد
 عليه ذلك فان شعاع الشيء فلا يساويه وان كان موجبا لاصناء على ما هو عليه هذا واما الذهب لثالث فيمكن ان يطال به مثل
 ما ذكره ابطال الشعاع وقالوا ايضا اننا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عينه عضو لا يقدر ان يسجل ان يقوى على ان
 نصفه في العالم الى كينيته وادناه لو توقف الاضواء على استحالة المشقة المتوسطة لكان كما كانا الجوان أكبر كان الاضواء
 لا ذلك ليس ما لا يفسد الاستدلال لا من باب القوي الخ لا ان فيجب ان يكون ضعفا للبرص الاجتماع او اقوى واذا
 نفردوا واضعف كذا في الشعاع على انما قول تلك الكيفية ان ذلك الاستدلال فذلك والافضل لاجتماع البصير لو لم يحصل
 للحالة لشيء من البصير لزم ان لا يقع الاضواء احد هو بيط ولو حصلت لبعض البصير فقط مع كونه في حيزا من غير مرج بلزم ان لا
 يراه الادراك البعض ولو حصل لكل من تلك البصير لزم اجتماع العلة المستقلة على معلول واحد فتخصه لا يقال لا يلزم ذلك
 لانه اذا كان ما يصلح ان يكون كل منها علة مستقلة لغيرها فهاستوى كان هو العلة كما مر في بحث المهية في علة علم العلة
 لعدم المع لا نقول بل لزم ان لا يرى غير ذلك التباين من البصير لانه لا معنى لروية احد بكيفية شعاع بصير غير هذا
 اصحا الانطباع فضا لو كان ان سائر المحسوسات ليس يكون ادراكها بان يرد عليها شيء من الحواس وارتاب اليها متصلا بها او
 رسولا اليها كلك الاضواء ليس يكون بان يخرج شعاع الشيء فيلحق المبرر بل ان يبين صورته المبرر بزيادة الشفاف
 وليس المراد من نادية الشفاف ان الهوا يفسد قوة المبرر فيحمله الى المبرر بل المراد ان من شان الجسم المستدير ان ينادى شيء
 الى المقابل له اذا كان قابلا للشعاع لم يكن بينهما عاقل هو المثلون بل كانه الواسطة مشقة كالهوا ولو كانت الواسطة
 او لا ثم مودية لا تدن الى الاضواء كلها كيف كان وضعها كما تؤدي الحرارة الى اللامصر كلها كيف كان وضعها كذا في
 والمثلون المراد من كون الشيء قابلا للشعاع هو كونه صفيلا لا والروية الجليل الذي يشبه البرد والمجد هو مثل من انطوى
 فاذا قابلا مثلون يضيء طبع مثل صورته فيها الا ان يفصل من المثلون شيء ويعد الى العين بل ان يضيء مثل صورته
 في العين ويكون استعداده في المقابلة المحض مع توسط الهوا المشقة انت بما مر في كلام الشيخ من عدم انطباع
 المرء في المرء وضوء الماء في المتأخيرات الصفات غير كافية في قبول الشعاع بل علة لا بد مع ذلك من كون الصفة
 عضوا لها بل لزوج محض كما في الة الاضواء هذا ثم قال الشيخ ومن الدليل على ان الملك باخذ شيئا من الملك ما يبي
 في الجبال من ضوء الرقعة من غيبته من شاة اقرى ان ذلك الخليل هو ضوء الشيء في غيبته فلا ينقل الى الجبال ويخرج الشيء
 عن صورة كلا بل هو شيء غير مناسبه وادناه فان بقا صورة الشيء في العين مدة طويلة اذا نظر اليها ثم اعرض عنها بدلت على
 بول العين للشعاع فكذلك ينقل النور للخط والنقطة المحركة هي الاستدلال بالجملة دائرة ولا يمكن ان ينقل

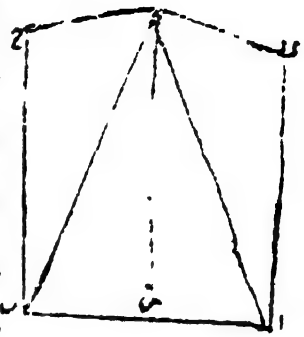
فيقول الريح ولا يوصل غير المقابل كما في الاصول حيث يهبها الرياح الى الجهات ولا يبل من ان يرى الصبر قبل الثواب بزمان
 يناسبها او المسافة بينهما وليس كذلك بل يرى الاطلاق بما فيها من الكواكب هذه ويلزم ان يرى ما في الخريف اكثر من المسام
 فيه بليل الوترع دون ما في الزجاج او الماء لو كان في ذهابها من جهة المسام لو كان يكون في ذهابها من غير ان يرى الشيء
 بجو فداو لا يترى قولها الشعاع بانهم ارادوا يخرج الشعاع حدوده من المبدأ الفبا من على هيئة المحرط المذكو عند
 مغالبة المثلج للصبر وهو من خارجها ولا يتبعه عند تشاخصه ان كانا من شاعه الاول ومن ادلهم ما حصله في
 عندنا وهو المنقول عن ابن سينا هو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه المقدار فيجب على تقدير كون الاشكال
 نفس الانطباع او شرطه ان لا يصير من الاشياء الا قدر نقطة الناطق من الكائنات فيصفى كذا العالم والجو ان لا يمتنع
 شمع الكبريت الضعيف انما الحاصل الكبريت الضعيف لو كان المصير نفس الشيء على اوجه المتخالف من كلام المعلم الاول حكى
 عنه كان ذلك والاشياء اما اذا كان انطباع الشيء شرط الانطبعا وكان المصير هو الامر الخارجي على ما هو الحق فلا يرد
 عليه ذلك فان شمع الشيء فلا يساويه وان كان موجبا لانبعاثه على ما هو عليه هذا واما الذهب لثالثه ان انطباعه
 ما ذكره ابطال الشعاع وقالوا انما ناعلم بالضرورة ان الشعاع الذي عبر عن عقول بقية يستحيل ان يغوى على انما
 نصف كذا العالم الى كميته وانه لو توقف الانبعاث على استحالة المشقة المتوسطة لكان كما كانا الحيوان اكبر كان الانبعاث اقوى
 لا ذلك ليس بما لا يصل الاستدلال منه من باب الغوى الى الحال فيجب ان يكون ضعيفا البصر اذا اجتمعوا او اقوى ولذا
 فترادوا او اضعف كذا في الشعاع على انما قول ذلك الكميته ان ذلك الاستدلال فذلك والا فستد الجتماع العقول لم يحصل
 الحالة لشيء من العيون لزم ان يقع الانبعاث احدى هويته ولو حصلت بعض العقول فضعف كونه من جهة من غير ان لا
 يراه الادراك بعض ولو حصل لكل من تلك العيون لزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد شخص لا يقال لا يلزم ذلك
 لانه اذا كان ما يوصل ان يكون كل ما علة مستقلة لغيرها ما سبق كان هو العلة فانه في بعض الهيته في علة عدم العلة
 عدم الماع لا ناعقول بل لزم ان لا يرى غير ذلك الساب من العيون لانه لو ثبت احد كميته شعاع بصر غير هذا
 اصحا الانطباع ضا لو كان ان سائر المحسوسات البصر يكون اذا كانا بان يرد عليها شيء من الحواس ياربها متصل بها او
 رسولها كما ان الانبعاث البصر يكون بان يخرج شعاع البنية فيلغى البصر بان ينفق صورة المصير بزيادة اشفاق
 وليس المراد من زيادة الشفاف ان الهوا يقبل صورة المصير فيجلى الى البصر بل المراد ان من شأن الجسم المستدير ان ينادى شمع
 الى المقابل لانه اذا كان قابلا للشعاع لم يكن بينهما عائق هو الملقون بل كان الواسطة مشقة كالهوا ولو كانت الواسطة ماله
 او لانه موديه لادت الى الانبعاث كما كيف كان وضعها كما تودي الحرارة الى اللداس كما كيف كان وضعها كذا في
 والمشيون المراد من كون الشيء قابلا للشعاع هو كونه صفيلا فالو الرطوبة الجليد الذي يشبه البرد والجهد هو مثل ان يجلو
 فاذا قابلا مثلون بعضه قطع مثل صوتيه فيها الا بان يفصل من المشلون شيء من عندنا الى العين بان يجلو مثل صوتيه
 في العين ويكون استعداده في المقابلة المخصوصة توسط الهوا المشقوقات بما مر في كلام الشيخ من عدم انطباع
 المرء في المرأة وضوء الماء في المخير ان الصفاة غير كافية في قبول الشيء بل علة لا بد مع ذلك من كون الصفيلا
 عضوا لها بل لزوم محضو كما في الانبعاث هذا ثم قال الشيخ ومن الدليل على ان الملك باخذ شيئا من تلك ما ياتي
 في الجبال من صوت الرمي من غيبه من شاة اقرب من ذلك الخيل هو صوت الشيء في منتهى نقله الى الجبال ومجر الشيء
 عن صوتيه كذا هو شيء غير مناسب وانما فان بقا صوت الشمس العين قد طولية اذا نظرنا اليها ثم لاحظنا ما يات على
 بول العين للشيء وكل شغل النظر التذلل لخطا والنقطة المحركة هي الاستدلال بالجملة دائرة ولا يمكن ان يتخلل

وزاد الا ان رأى امثله اما لا يمكن ان رأى امثله من نقطة مركزية في غير زمان ولا من غير ان تقبل الشيء في مكانين يجب
 ان يكون كون القطر فوق ثم تحت وامثلهما ما بين ذلك وكون النقطة على طرف من المسافة التي يمشي فيها وعلى طرف اخر
 وامثلهما في ما بين ذلك بنحو الشئ عندك ولين ذلك بحيث واحد فيجب ان يكون شئ ما تقدم مسجنا بعد
 بما عنيته ثم بالخط الحسا بما نلت ونحفظه اما اذا كانت محسوسة ذلك لان صوتها من كانا القطر والنقطة
 فذلك من ان حذفت صوتها لم يبق من زمانا انتهى كلام الشئ وانما كان بقا الصوت المزمع في الخيال في الدليل الاول وفي الخبر
 المشترك في الدليل الثاني دليل على انه لا تطبع لان المرئي من الخارج لا يمكن ان يفعل في الحس المشترك الا بعد ان يفعل
 في البصر كما انه لا يمكن ان يفعل في الخيال الا بعد ان يفعل في الحس المشترك فكلا العينين مسبوقا بالفعل في البصر هذا كما
 لا ينبغي ان يشك فيه ورجع الى الدليل الثاني ما قالوا ان من نظر الى الشمس طويلا ثم غرض عينيه مجمل من نفسه ذلك حتى اذا انظر الى لونها
 حيث كانت ينظر اليها وكذلك من نظر الى الروضة المخضرة جدا ساعطو له ثم غرض عينيه مجمل من نفسه ذلك حتى اذا انظر الى لونها
 لا يصير خالصا بل مخلوطا بالمخضرة فان المراد من بقا الصوت في العين هو بقاها في الحس المشترك كبقائه مع الاعراض في الحس
 الذي يرتبط بان عن عدم المقابلة ووجه الخلل لا معنى لبقا الصوت في العين لا تحته وانما ما اورد عليه من ان الصوت في الصوت
 مثلا انما يقع في الخيال لانه الحليد في نفسه ما ظل للفرق بين الخيال وذلك الصوت فاتها من قبل الشاهد لا عبرة بالخو
 كما عرفت انها باقية في الحس المشترك وهو مسبوق بالانطباع في الحليد واما الدليل الذي فعله في طرح المفاصل جلد عند
 الادلة من العين جسم صلب مؤلف من اجزاء كثيرة كتفعلون انطباع فيه شيئا كالماء اما الكبري فظاهر واما
 الصنف فلما يشاهد من نور في الظلمة لانه الممتلئ من النور عنه وكذلك عند المراد البصر على ظهره وهو السواد من نظر نحو
 فدي على عينه فانه من الضياء الغيرة ذلك من الامثلة فبانه لا يكون في عينه شيئا كبقائه عند طرف التراجع اما
 اصحاب عند الشعاع فظا واما عند الصفا الانطباع فلما من عدم انطباع صوت المرء في المرء وكذلك صوت الماء في غير ذلك ولما
 ما اورد هو عليه من انما يصيد انطباع الشئ لا كون الانصاف به فجزا به ان المصنوع من ادلة هذا المطلب اما هو فادة
 الانطباع واما كون الانصاف به فاصل بعيد ذلك واما منع الشعاع والاسخالة من حكم الحدس الصائب لا محذور بل هو
 ان الشئ اذا قرب من الزاوية يرى كبرها اذا بعد عنه وبما ذلك الا لان الانطباع في العين انما هو على محذور من هو المشف
 راسه من قبل الحادة وقاعدته سطح المركب خطه وزوايا المحذور معلوم ان في عينه كلما حذر من الزاوية كان الشا
 اض من الزاوية اعظم وكلما بعد عن العكس الشئ الذي الزاوية الكبري اعظم من الذي في الصغير وهذا انما يشفع في اجلا
 موضع الانصاف هو الزاوية على ما هو على الانطباع لا القاعد على ما هو على خروج الشعاع فاتها لا تفاوت ويخرج
 لان الانصاف ليس اصله من جهة القاعد بل من الزاوية المحذرة فبانه على البصر في اذن بقا وحال المرء محذور وكبر بقا في
 راسه محذور وكبر في وعظا كبقائه في الزاوية اذا بعد عن المحذور فبانه في عينه في عينه عند البصر ويقتول ذلك الدليل
 المحذور عند البصر في العين الصغيرة اذا قرب كان بالعكس من ذلك والحاصل اما منع عدم تفاوت القاعد في العينين
 هذا وقال في المسألة المشتركة انما تعلم على ما عرفت بان العين على صغرها لا يمكن ان تجل نصف كرة العالم التي كبتها
 ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرتة ولا ان يخل فيها صوت نصفه فلذلك انما هي ظاهرة الفسا وان لا يفي من انما
 بين الناس انهم على قولها ومن المحتمل ان يقال الانصاف شعور محذور وذلك الشعور انما اضافته في كانت الحادة
 سلبه وسلب الشئ الحاصلة والوانع من تفع صلت البصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جازم وينطبع فيها صوت
 فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الاخر بل على طرف النفس انتهى وانما بالانصاف في نفس صنف ما ذكرنا

مَنْ لَمْ يَنْصُرُوا الْمَرْءَ فَمَا يَعْزِمُ عَلَىٰ ذَٰلِكِ الْبَاطِلِ الْكَثِيرِ أَكْثَرَ بَطَلٍ
مَنْ لَمْ يَنْصُرُوا الْمَرْءَ فَمَا يَعْزِمُ عَلَىٰ ذَٰلِكِ الْبَاطِلِ الْكَثِيرِ أَكْثَرَ بَطَلٍ



من الكلام عارفين الحق في المقام واذا عرفنا على غنا المنة ان الانبعاث يخرج الشعاع من البصر الواقع على المصير فان انعكس ذلك الشعاع من المصير ذلك اذا كان المصير صفيلا كالمرآة ووقع على مقابل يكون وضعه من ذلك الصفيلا كوضع الصفيلا لما خرج منه الشعاع لان زاوية الانعكاس كزاوية الشعاع طبعيا لنصو الانعكاس نفرض الحذفة و سطح الماء هو المرئي من ذلك السطح واما في المرئي بحيث يكون وضعه كوضع من الحذفة فاب هو الخط الشعاعي الناقط الى المرئي واما هو الشعاع المنعكس زاوية آية هي زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب و زاوية آية زاوية الانعكاس عليه من جانب وهو متساوية للزاوية الاولى على ما ذكرنا في المناظر ولما سألنا وجبا ينشأ ايضا زاوية آية واما زاوية آية فهو الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وتبين في هذه الزاوية كما اذا كان الخط النافذ دائما على سطح المرئي فيطبق عليه الخط المنعكس هذا اذا كان المقابل للصفيلا هو وجه الراي بحيث يكون الخط الشعاعي دائما على انعكس ذلك الخط على نفسه ووصل الى المذهب اي الراي ابيض ذلك الخط المنعكس اي وجه المذبح فالصفيلا مرئي في مكانة على الاسفانة والوجه مرئي في مكانة على الانعكاس لكن لما يكن للمذبح شعور بالانعكاس فهو ان يراه على الاسفانة ايضا كما هو المقاد فحسب ان ضوء وجهه منطبغة في المرآة واذا كان الوجه فريا من المرآة والخطوط المنعكسة فيقطن ان صورته مرئية من سطح المرآة واذا كان بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة بحيث صورته غائبة في عمقها واما على مذهب الانطباع فتصو الصفيلا والوجه كلناهما مرئيين في العين لكن تصو الصفيلا بنوسط الهواء المشقق فقط وصو الوجه بنوسط الهواء والصفيلا معاكما مرئيانا وكلنا الصوئين معا في العين مع بنو صورة الصفيلا يقطن ان صورته الوجه تخرج في الصفيلا ومن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس رؤيت الشجر على سطح النهر منكسا والسبب في ذلك هو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجر من موضع اقرب الى الراي والى اسفله من موضع ابعد من الراي الى ان يصل فاعذ الشجر بقاعا فعكسه لنفرض لنصو من ذلك خط آية عرض النهر خط ج ك الشجر القائم على سطحه و الحذفة ونفرض على ب نقطة ي و و على ع نقطة ح فاذ خرج من ع شعاع الى د واخر الى ه وجا ينعكس الاول الى نقطة ط مثلا فيكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية ه و ا كالزاوية الانعكاسية اعني زاوية ط و ب وان انعكس الاخر الى نقطة ح فينشأ ايضا شعاعه ه و ا وانعكس ح و ب فيكون المنعكس الى راس الشجر اطول من المنعكس الى ما تحته والنفس لا ندرك الانعكاس لنفوها بزاوية على اسفانة الشعاع لعجب الشعاع المنعكس فاذا في الماء يكون راس الشجر عندها ادخل في عمق الماء وهكذا الى اسفله فراه منكسا راسه ابعد من سطح الماء واخيه جدا وبما انه على الحقيقة بحيث يظهر كونه من لوازم التماس المذكو دائما هو علم المناظر وما يعرض للشعاع الانعكاس فبما ان ذلك ان الخطوط الشعاعية التي على سطح المحرر تنفذ على الاسفانة الى طرف المرئي اذا كان الشفاف المتوسط مشابها لخطوط الرقة فان فرض هناك ثقا فان يكون ما بين الراي هو ما بين المرئي ماء او بخارا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء مثلا انعطفت ومالت الى هم المحرر ثم وصلت الى طرف المرئي ولما انعكس النهر من مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم ومن لوازم الانعكاس رؤيت الشجر في الماء والبخار اعظم مما يرى في الهواء فان الغيرة ترى في الماء كالاجاص والكوكب يرى في الا اعظم مما يرى في وسط السماء وذلك لان الخطوط اذا انعطفت مالت الى جانب السهم يكون زاوية راس المحرر اعظم منها انا فنقد الخطوط على الاسفانة لانه يجب على الاسفانة لانه يجب ان ينشأ الخطوط بحيث اذا انعطفت ومالت الى السهم وصلت الى طرف المرئي فيكون المرئي بها اعظم من المرئي بالآخرى فليكن لنصو من ذلك الحذفة



وأما المروي فذا كان الشفاف المتوسط على فؤاد واحد فالواصل إلى طرفي المروي هو خطاه آهيا المستقيما وإذا كان
 مختلفا بحيث يكون ما يلي البصر أعظم فالواصل إليهما هو خطاه آهيا المستقيمان عن الاستقامة إلى سهم المحرط وهو
 خطاه آهيا والزوايا الموقوفة من الخط البسيط غير وضاع على الاستقامة وخط الانطاف كزوايا جيمها التي زاوية الانطاف
 وهي أصغر من زاوية الرؤبة بكثير ومن تصوراتها مثل زاوية الرؤبة ضد الخطاه آهيا وليت بعض مخرجي ضاها المناظر كذا
 في شرح المواضع واعلم أن هذه الأحكام وأمثلة من مسائل المناظر وإن كانت على القول يخرج الشفاعة لهم لكن لا
 يوقف عليه كما يميل إليه كلام شاشي المصداق المواضع بل يوجب على انطباع الشفاعة كما صرح به صاحب المواضع من هذا
 الاوضاع مما لا بد منه إن كانت الخطوط والمحرط موقوفة وإن عرض تعد السهمين تعد المروي فالخط الشفاعة يخرج من
 المحرطان عند المخرج من العينين بحيث يخطهما باحدهما يرى الشيء الواحد واحد فأن عرض عارض يمنع عن انقائها كما
 يافق السهمان رأى الشيء الواحد شيئين لأن قوة النور في سهم المحرط ومن زعم أن اتحاد سهمي المحرطين غير ممكن بالقوة
 أن يقال با اتحاد موقعي السهمين تعددهما فقد عطل عن مبدأ الانقاف وما ذكره صوابا به خطا لأن اتحاد الموقعين
 مع تعدد السهمين إنما يكلف في رؤبة الشيء واحد لو كان المروي نقطة منه ولما إذا كان المروي ذلك الشيء كله فلا يكلف ذلك
 فليست بر وأما الخط الشفاعة فلو أن شمع البصر أو لما ينطبع إنما ينطبع في الرطوبة الجليدية لكن لا يصح أن يكون
 والآن كان الشيء الواحد يرى شيئين لأن له في الجليدين شعبتين كما إذا لمس باليدين كان لشعبي هذا الشئ شعبتين
 الجعنين إلى علقها على هيئة الصليب كما أن الصورة الخارجة بمبدأ منها في الوهم محرط بسند في الزاوية رؤبة
 سطح الجليدين كل الشئ الذي في الجليدية ينادى هو مسطرة الانح الموي الذي في العينين إلى مثلثاتها على هيئة محرط
 المحرطان وينقاطان هناك فيض منها صورة شجيرة واحدة عند الجمر الروح الحامل للقوة الباصرة إذا تهتلك قوة
 الشيء الواحد شيئين سببا منها انقاف الالة الموي في الشئ الذي في الجليدية إلى المثلث ولعلها ينادى الشئان
 إلى موضع واحد على الاستقامة بل يفتقر كل عند جمر الروح الباصرة للرؤية هناك على جهة يكون كأنها شجيرة شيئين
 مفرقتين خارج وفيها حركة الروح الباصرة وعونها بنية وبنو والى فدام وخلفه في تقدم الجمر الممدد كمرط
 له يجمع الطبع في رؤبة الشئ قبل ضاها المحرطين فيرى شيئين منها في ذلك كذا في الشفاعة فإن قيل إذا كان فلا مناجها في
 بعيد بحيث لا يجل لاول الثاني في بعض المناظر على أنها كان بحيث كانا لا ينظر الجعير فاما زوايا واحد ورى في شقين فلو
 كان الشئان ذكره لما أمكن ذلك والزم أن يكون الالة الموي في الشئ معوجة وسبقها ومفركة وسألكه معاق لها
 واحد ويرد ذلك على الخط الشفاعة ليعتبر حيث يلزم تعدد السهمين وانقافها معاق في حالة واحدة فلما الالة الموي رؤبة باصبا
 ثابتهما الشئ غير باصبا نادى بها الشئ آخر فان كلامها محرط على جهة فالعقارة الخفيفة غير المستقيم المتحرك على الساكن
 والمعتد غير المتصل لا أشكال على شئ من المدن هيمن فهذا هو الكلام في الحواس الظاهرة وهي كما عرفت غير المستقر
 وبعبارة يكون كجواياها شئ لا يتصور ولا تكون هذه الحاسة للانسان مع كل امرئ في الوجوه الشفاعة المحرطين
 تكون الحواس هي هذه الموقوفة ولن يكون الطبيعة لا يتصل من جهة الحيوانية إلى جهة فوقها أو في جميع ما في
 تلك الموقوفة فيجب ذلك أن يكون جميع الحواس محصلة عندنا ومن زعم أن بين هذا قياسا فقد تكلف شططا ثم قال
 على امرئ من الموقوفة المفردة ما ذكرناه ومنها حواس مشتركة ومحسوسات مشتركة وأما المحسوسات المشتركة ما يذكر
 غير واحد من الحواس فيشترك بها عدة من الحواس ذلك كالمقادير والأوضاع والمركبات والأعداد والسكوات والأشكال
 والفريق والعدد المماثلة إلى ذلك فان هذه كلها العجرج من اللون والسمع في نفس الصوت والشمع من

الشئ عندك والغير ذلك الجان واحد فيكون ان يكون شئ ما تقدم مسخفا بعد ما يقع عليه ثم يلحقه الحس
 بما يجتمع من امثله كما تسمع وذلك لان صوته وان شئ ان كانت العظة او النقطه قد زالت عن اى جده فمضى لم يبق
 زمانا ولا يمكن ان يكون اجتماع شئ السابق اللفظ في البصر لولا المقابلة المشرقة بها الايض فلا بد من قوة الحس
 ليجتمع بها تلك الارشادات ويكون الادراك بها من قبل الشاهد لان من قبل الفصل والى هذا الوجه اشار الله بقوله
 لرؤية العظة خطا والشفلة دائرة ولعلنا ان يقول يجوز ان يكون ذلك الارشاد في القوة البصر وما ذكره من
 ان البصر لا تدرك الشئ الا حيث هو ثم لا دليل عليه بشئ الاستشعار الذي لا يعيد اليه فنقول لا يجوز ان يطبع البصر
 صورة الجسم فمحذور قبل ان يبنى هذه الصورة عليها بطبعها فتكون في غير اخر فاذا جفع الضوئان في البصر شعرت بها
 النفس معا على انها صورة واحدة لشيء واحد من على الاستشعار والاستدانة وبذلك لا بد من الشئ سلم ان البصر يركب
 الحركة وليجوز ذلك الاصل الوجه الذي صورناه كذا في المواضع متحررا وتبين بان منع اشتراط الرؤية بالمقابلة لا
 يمكن ان يبنى الا من الاستشعار كما عرفنا وما قبله الشئ ادراك البصر للحركة ففرضه بالوضع وهو متصور بغيره حيث قال وبشئ
 ان يكون ادراك الحركة والسكون مشوبا بقوة غير الحس انتهى ومنها رؤية البرهان وهو يقع السبيل من به البرهان
 المرض المستحق ان لا يتحقق له فانه اذا قوى مرضه وعطل حواسه نظري شيئا لا يتحقق لها في الخارج وهذا
 هو الشئ ولا يشترط الاشياء الكاذبة وسماع الاصوات الكاذبة فبعض من يفضلهم الا الحس لا يكون السبيل ذلك
 الامثالا في هذا المبدأ انتهى من هذه القوى كمالا وهي الهيئة للحس المشترك يحفظ ما يدركه من الصور فيجتمع بها صور
 جميع المحسوسات بعد عيشتها من الحواس الظاهرة فتكون القوة الحس المشترك وبها يعرف من يرى زمان ثم يبين ثم يحسز لولا
 لا شئ معرفته ويختل امر المعاش والمعاد والدليل على وجودها ان النفس لا يفكر على الحكم بان هذا اللون صاحب
 الطم لا بقوة تدرك بها طرفه جميعا كذا يفكر على ذلك لا بقوة يحفظها جميعا فتقدم كل واحد من الاخر عند
 ادراك الاخر والانتفاء اليه لا يقال لا ثم ذلك فان الانسان اذا رأى ما ياكله لونه وطعمه مقام لم يكن ادراكا لشيء واحد
 موجبا لعدم صوته الاخر لا نقول ذلك لا بغير المنع لان مع فرض عدم الحافظ تقدم الصورة لاحد فان الحافظ لا بد له
 من هذه مبنية ولما اذكره من السند فاما بتم لو تصور ذلك مع عدم الحفظ واما بكونه فلا يتم فندبر ولما
 الدليل على انها القوة الحس المشترك فهو ان القوة التي بها القبول غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يفرضان
 فان الانسان قد يكون بحيث يدرك المحسوسات ويحفظها ولا يتمكن من حفظها واستنباطها وقد يكون بحيث لا يدركها مع
 حفظها كالمجنون ادراكها طولا كانا بقوة واحدة لما افترقا وهذا معنى قوله لوجوب المقابلة بين القابل والحافظ فادراك
 الشئ ضد القوة التي تدرك الحس المشترك هو مركز الحواس ومنها الشعب لشعب الهاتوا والحواس وهي الحقيقة هي التي تضر
 لكن امساك ما يدركه هذه هو للقوة التي تدركها الاوصوة ثم قال والحس المشترك والخيال كانهما قوة واحدة و
 كانهما لا تختلفان في الموضع بل في الصورة وذلك لانهما ليعلم بغيره وان يحفظ صورة المحسوسات ففرض القوة التي تدرك
 بالخيال وليس اليها حكم البنية بل يحفظ واما الحس المشترك والحواس الظاهرة فتكونا كهيئة ما وبهم ما يقال ان هذا
 المحرك استمر وان هذا الاخر خامر وهذا الحافظ لا يحكم به على شئ الا على ما في ذاته بان فيه صورة كذا انتهى ومن هذا
 القول هو الممدرك للبعاء في الجزئية المتعلقة بالمحسوسات المتناهية بالصوت كاستنباطها وبها يحسوسه فهو متناهية
 للصوت ذلك كانه ذو الجزئية التي تدركها الشاء من الذبئة فهو بعينه والجزئية الجزئية التي تدركها الصلة من امها
 فمبيل لها فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوتها ادراكها وكونها تمام بناء من الحواس دليل على مغايرتها

[illegible]

اكثر ما يعرض له عند سكون القوى العقلية او غفول الوهم وعند اشتغال النفس المظنية عن مراعاة الخيال والوهم
 هناك يقوى المخيلة على افنائها الخاصة فتمثل الصور وتوردها على الحس المشترك فان شأها التبع الصور دائما
 حتى لو خلت وصلتها لما فترت عن سم الصور في الحس المشترك والصارف لها عن فعلها انما هو نوار الصور من خارج على الحس
 واشتغال النفس بها ومراعاة الوهم والخيال فتنسبها للاهتد بعونها عن فعلها الخاص بالنوم ينفع هذا الصارف
 الحس المشترك عن نوار الصور عليه من خارج وتفرغ النفس اذا كانت صافية وخالية عن موارد المزاج للاتصال بالمال
 الملوك والمبادئ العالمية المتشعبة بجميع ما كان او سيكون انقاسا عقلياً وحائياً فيفيض منها على النفس بعض ما فيها
 بناء على النفس بوجه من الوجوه او حال صافية منها من الاله والولد والاطم والبلد الى غير ذلك من صالح الناس ومعها
 واحوال الام ومنازلهم فكسوة المخيلة للجولة على المحاكاة والصور صورة جزئية مناسبة لذلك الامر الكلي الفاضل فيه
 من اوهيد فيحتاج الى التغيير فيطبق هذه الصورة الجزئية الشبه بهذا الامر الكلي على هذا الامر الكلي فيجرب هذا
 الكسوة الى البسها المخيلة انما يبرئ او يبرأ بغير علم ما اخذته النفس من المبادئ العالمية اعني ذلك الامر الكلي الفاضل
 بلانه وقد لا يفيض فيه المخيلة الا بصيرها عن ثباته كما هو من غير تفاوت بالاجزائية والكليبة فيقع كما هو من غير
 حاجة الى غير ما الزوايا التي يكون سبب عوارض المزاج كوان الحلط او بخار وعلية كما ان الدخول في شيا في نور
 اشتباها والصفراء في شدة ونيرانا والورد في اوجها والادخلة والبلغم في اياها واشياء بيضاء والجلدة في المخيلة
 كل خلط او بخار بما يناسبه كذلك في الصور المرئية في الخيال فما احسنه في البقعة فان من دام ذكره في شئ فذكر
 في النوم فجميع ذلك من غير صفات الاحلام لا يقع لوقوعها ولا يغيرها ولا يغيرها وما يتفق هذه القوة مشا
 الوحي للنبيا في البقعة فانهم لقوة انفسهم والمخيلة الي الملوك وقد رتبهم على ضبط الوهم والخيال بمحصل لهم
 في البقعة ما يحصل لغيرهم في المنام من ادراك الامور الغيبية فذكر كون الشئ بحاله او بمثاله وبمثل لهم شئ حال
 الوحي من جبريل او غيره من الملائكة المفرين فيشاهدونه وبمثل لهم ما يدركونه من المعاني فيفسد خطا باسنة
 بالفاظ مسموعة مفرقة وهذه قوة مخصصة بالقوة المخيلة وهما يتواتر في مغلقة بالقوة العقلية والقوة المحركة
 ليس ههنا موضع كرها **خاتمة** اعلم انه قد علم بالتشريح ان الدماغ بطوائفه اعظمها البطن المقدم وعضوها
 البطن الاوسط وهو كغمد من البطن المقدم الى البطن المؤخر فله الحس المشترك هو الروح المصنوع في مقدم البطن
 الى الخيال هو الروح المصنوع في مؤخره ولما كان الوهم سلطان القوة الحسية وسخفاً لسائر القوى المحسوسة
 كان الدماغ كله له وان كان له اخصاص باخر الجوفين الاوسط والاخر في مقدم الجوفين الاخر ولما كان
 هذا الجوف فلم يوضع فيه شئ من هذه القوى الا حارس هناك من الحواس الظاهرة فلو ادع منه شئ من هذه القوى
 فكثير من المصادمات الموجبة لاختلال القوة فالخصو الشريف فانظر الحكمة الباري حيث فاعلم ما يدرك به
 الجزئية ووضع مجبده ما يحفظها واخر ما يدرك به المعاني الجزئية المنفرعة من تلك الصور وفرة بما يحفظها واقتد
 بهما في ما بينهما فاستخرجت قدرته وعظمته حكمة انه في ههنا إشارة الى ما قبله في تعيين حال تلك القوى بطريق الحكمة
 والغاية من ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون وبياً من الحواس الظاهرة فيكون الداعي اليه سهلاً
 والخيال خلفه لان خزانة الشئ ينبغي ان يكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بغير الخيال يكون الصور الجزئية والحافظة
 لا تتداخل في الوسط ليكون قريب من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منها لانه هو هذا الخ من مقدم حيث
 الجواهر من الشئ والمتن ويلو بسلط الامر ترك **الفصل الخامس** في الاعراض من مغلقة حيث

مقدم الجوفين الاوسط والظاهر في مقدم الجوفين الاخر ولما كان

المفعل فحصر الاعراض بالمفعولات في شعبة هي الكم والكيف والابن والابن والوضع والمكان والاضافة وان يفعل
وان يفعل وكل منها اجنس عال والعاقد جوت بلهذه مفعولة فالمكان باسرها مقصود في عشرة مفعولات واحده منها مفعولة
الجوهر والشعبة منها هذه المذكورة هذا من هذا سطر ومن ناجية هذا المكان مقصود في هذه العشرة بمعنى ان لا يمكن
الا وهو داخل فيها اولى واحده منها او كان المقصود المفعولات مقصود فيها وان كان كثير من الممكنات خارجة عنها كالمفعول
والصورة والنقطة والوحدة زعم انها سبيل المفعولات وليست داخلية فيها فان الوحدة مبدأ العد وليست بعدد والنقطة
مبدأ اوجبة المقياس وليست بعدد وكل من الجوهر والصورة مبدأ الجسم ليس بجسم كالغير والجمل لكونها من الاعداد ^{هي} فاما
فولده ومقتضى شعبة ناظر الى الاثر وكلام الشيخ في الشفا صريح في المثاني فانه قال في جواب من ادعى ان ههنا امور
خارجة عن المفعولات مباينة لها كالوحدة والنقطة والهيكل والصورة والعنى والجمل وما اشبه لك هذه العبارة فقوله
ان ليس كل وجود اشياء لا يدخل في المفعولات متعارفا في ان المفعولات كانت هي الغرض في احوالها وان كان يكون اشياء لا
تدخل في احد المفعولات العشرة ولها اجناس اخرى هي نواع ثمة واذا لم يرد في احدى المفعولات يكون لكذلك احد ^{ممكن} هو الغرض
موجودا حتى تكون تلك الذات موجودة فليس يجب ان يكون لكل شيء نوع مفعول على كثير من الفعل ولو كان ايضا لكل شيء نوع مفعول
على كثير من الفعل يجب ان يكون مع ذلك النوع نوع اخر متساو له في هبة مشتركة حتى يكون ههنا اجنس فلا يمنع ان يكون
امور مغترزة لا مشاركة لها شيء نوعها او انواع اتمها هي انواع الفاعل والمفعول والابن والابن الى ما فوقها حتى يكون
في النوع اجناس فوقها واذا كان هذا غير محتمل لم يكن شيء من ذلك داخلا في مفعولة من المفعولات وكان مع ذلك ايضا ما
فيل من ان المفعولات عشرة فقط الا ان يصح ان تلك الاشياء اجناسا هي هذه العشرة الخارج عنها ليس بمفعولة في
نفسه لا في مفعولة غير ههنا فلو سلمنا ان جميع ما اورد واخرج خارج المفعولات لم يكن ذلك موجبا ان لا يكون المفعولات عشرة
فقط الا ان يصح ان تلك الاشياء اجناسا خارجة عن العشرة انتهى كلام الشفا والفرض من هذا الكلام هو ان يخرج شيء
من المذكور ان عن المعنى ان يخرج هذا الحصر لكونه حصر المفعولات لا للمكانات واما ان ذلك لا يمنع كون شيء من الممكنات
خارجا عن المفعولات هل هو واقع ام لا فلهذا ليط الشخ الكلام فيه وحاصل ما خففه هو ان ما نعو من ان يكون شيء بمبدأ
لمفعولة مانع عن دخوله في تلك المفعولة ليس بجوهر بل بسلط الدخول في مفعولة والخروج عنها هو مقتضى رسم تلك المفعولة في
ذلك الشيء وعدم تخففه فلهو في الصورة داخلا في مفعولة الجوهر لمقتضى رسم الجوهر فيها والوحدة والنقطة ليسا
داخلين في الكم اعدم مقتضى رسم الكم فيها فلو وجد شيء لم يقتضه رسم شيء من المفعولات يكون ذلك الشيء لا محالة خارجا
عن المفعولات باسرها من دون ان يقدح في حصر المفعولات ولما اعلام الملائكة مكانها اذ اخلت في الوجود بالعرض فكذا
هي داخل في المفعولات بالعرض وليست بالهكلة منها بالذات ثم ان مقتضى حصر المفعولات في هذه العشرة يتوقف على كونها
ان لا يمكن استناد هذه العشرة كلها الى اجنس واحد كالموجود على ما قلنا ومنها ان لا يكون مفهوم العرض حبسا لهذه
الشعبة كما ان الجوهر حبس للشيء المتهو ومنها ان لا يمكن يكون الاجناس القابلة للعرض اقل من الشعبة كما نعلم بعضها انها
ثلاثة الكم والكيف والاضافة فانه لا يشمل التوافق من ذلك النسبة بعضها انها اربعة الثلاثة المذكورة والحكمة فيها
ان يكون مفهوم كل واحد من هذه الشعبة حبسا لما تحتها لا مفعولا بالمشكك ولا من قبل اللوازم المتقنة ومنها
ان لا يكون شيء من هذه الشعبة تمام حقيقة ما تحتها من الاثر والاكثار بكونه غايصة لا اجنسا اما الاثر فيكون
الوجود حبسا للمفعولات الشرة فقد عرفت شاعرا في ايراد الكتاب لكونه مفعولا بالمشكك مع ذلك فهو كذلك على
وليس من الامور المفعولة للهبة قال الشيخ ان الوجود في هذه العشرة ليس له وحدة بل الوجود لبعضها قبل

موجودة متشارك في

فان عرضا فخرقا والذات مع وجودها
 واما الذات مع اما ان يقتضيه مع وجودها
 واما الذات مع اما ان يقتضيه مع وجودها
 واما الذات مع اما ان يقتضيه مع وجودها

وان عرضا فخرقا والذات مع وجودها
 واما الذات مع اما ان يقتضيه مع وجودها
 واما الذات مع اما ان يقتضيه مع وجودها
 واما الذات مع اما ان يقتضيه مع وجودها

وبعضها

ولبعضها بعد كمال الجوه والعرض وبعضها الحق وبعضها ليس بأحق كالموجود بذاته والموجود بغيره وبعضها أهم وبعضها
أضعف كما في الموجود الفار والموجود الغير الفار طلب وقوع الوجود عليها ووقوعا على رغبة واحدة كوضع طبابع الأخت
على أنواع هوأذن غير جليش ولو كان مؤلما لم يكن أفضلا فانه غير ذال على معنى دخول محتمل في الاشياء ولذلك اذا
تصور معنى المثلث ونسب إليه الوجود وحدها الشكلية داخلته في معنى المثلث دون الوجود حتى يثبت ان فهم المثلث
انه مثلث الاول واجب يكون فلو ان الشكلاولتحتاج في ضرورتهم المثلثان متشابهة موجود فذلك يمكن
فهم مهمة المثلثات شاذة وجوه خبير من ذلك انه موجود يمكن الوجوه في الشكل الاول من كماله فليس من شاذة
واما الثاني اعني عدم كون مفهوم العرض حاشا للماتعة اي لنفسه فقد عرفنا في اواخر ما بحث الجواهر ما يمكن
2 ذلك فذالوا ان المعنى من الجوه في الشئ وضعفه بخلاف العرض فان معناه ما يمرض للموضوع وعروض الشئ
للشئ انما يكون محققا بنفسه اما الثالث فذال الشئ وما الذي تكلفوا ان يحصلوا بعض هذه داخل في بعض وانما
في مقولان اقل عدد انظر لك بطلان هذا المذهب بين تعقبات رسوم هذه وخواصها فتضع لك اثباتا متباينة غير داخله
بعضها في بعض وان المضاف لا يمكن ان يشمل البواقي لان المضاف للشيء لا يجعل على شئ من المقولات الاخرى حل المحاور
ولكن يوجد في كل واحد ان يعرض له فيكون له فبئس له فبئس له فبئس له فبئس له فبئس له فبئس له فبئس له فبئس له
ان الشئ لا يصير شئيا له شئيا وان في شئ اوسع شئ مضافا اليه بل بان واحدة بعد ذلك من حيث له ذلك فيعرض له ان يكون
مهمة من جهة هذا الاعيان مقولة بالقياس الى غيره فان كون زيد في الدار هو نسبته الى هوها ابن وهذه النسبة للشيء
اضافة بل انما ان اعتبر النكر وحده المصوب بالابن يعرض له من حيث هو و ابن ان يصير مقول المهمة بالقياس الى
هو من حيث هو وهي وذلك حاشا لا من حيث هو ابن فقط بل من حيث هو هذه المهمة قد عرضت له الاضافة كالياس فان من
حيث هو بياض شئ ومن حيث انه لذي البياض اي لا يبيض فان مهمة مقولة بالقياس الى ذي البياض لا مهمة انه
بياض بل مهمة انه لا يبيض كذا ليس كذا في الشئ في مكان الذي هو نسبته طرف واحد هو نفس كون المهمة مقولة بالقياس
الى غيره بل هو موضوع لذلك من حيث يصل الى نسبة شاملة للطرفين الحاوي والحوي وقال ولما الحركة فاتها ان كانت
في مقولة ان يفعل فان اردت حاشا وان لم يكن مقولة ان يفعل فاتها لا يجب ان يكون حاشا بل يجب ان يكون مقولة
على اصلها بالشكك ان يكون ذلك هو المانع من ان يجعل الحركة هي نفس مقولة ان يفعل ان امتنع والافان
يكن هناك مانع من هذا القيل فمقولة ان يفعل هي نفسها الحركة وبشر عليه الكلام في موضعه انتهى اما الرابع فها
الشيخ ان هذا شئ محمول جهو المنطوق وما الذي في بهج الوفا من السبل في يفتح ذلك السجج الى اثباته من
النظر احدها ان يبين انه لا واحد من هذه المقولات الا ويقال على ما تحته قول الحسن وهذا يجمع الى ان يبين ان
حاشا على ما تحته ليس على سبل الاتفاق في الاسم وليس على سبل حاشا في واحد مختلف بالتقدم والآخر فكون
على سبل الشكك ليس على سبل قول اللوازم لولا الاموال اضافية الى لا يقوم بها مهمة الشئ فانه ان كانت
الكيفية مثلا ليست تقع على الاشياء المحبوبة لوانها على شرائط وقوع الحسن لم يكن حاشا لما تحته بل ان كان حاشا
منها على ما هو اخر ما تحته اهل مفهوم مشاكل واحد ما تحته بالتحفة هو الحسن الاعلى وكان مثلا الحسن الواحد
منها هو الذي يمتي كيفة اتصاله واقفا لان الحسن لا الملكات والحالات وكانت الكيفية مقولة حاشا
وقد سبل قول الحسن بل على سبل اللوازم فكان عدد الاجناس الى الحاشا حاشا من عالته فوق الحد المذكور وهذا الحق
من تدقيق النظر هو شئ لا يشغل باحد من سلف الوجوه الثاني ان يبين ان لا حاشا خارجا عن هذه المد كوزان نفسه

الموجود الى ان ينشأ النسبة المحصلة الى هذا وان سوي في له التقويم للذات وهو ان تمام بيلغنا فيه في مضيق تلك
ان يتنوع اوجه اخرى للنسبة ما انما لا يتصور ان يكون جنس هذه الاجناس ان كان الى مثله ذلك سبيل وما عتقنا في
عملوا شيئا يصيد في ذلك ثم ذكر واحد من هذا النسبة المشهورة فيه ووقفه ثم تكلمت فيها اخرى فترى السبيل الى هذا
الفرص وحاصلها ان العرض ان قبل النسبة لذاته فالك والآن لم يقصر النسبة لذاته فالك بعد ان اقضاها فالنسبة
اما للجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع واللبس الى المتطابق وهو ان كان عرضا فاما كم غيرا فغيرا وان ينظر الى مثاله
فالمالك والافان واما النسبة فمضافا اما كيف والنسبة اليها ما ان يحصل غير فان يفعل او يحصل هو من غير فان يفعل
وان كان غيرا فهو لا ينشأ النسبة واليه الامراض واول الى النسبة الى العرض ويندج فاما ذكرنا ثم قال وهذا غير
من التفسير يتكلف الاقصى صحة الامة اخرى متاخر في في هذا البلدة يمكن ان يرام فيه وجود اخرى ويتكلم في
في ذلك فائدة او محضية فيوحي ان فيه منه غير هذه تكون اذ من هذا ولكن التفسير لا يرد اليها البيلغنا التي نفسها
بيد ان يبقى عند ظهر ما ذكر ان المحضر التسعة ليل سطر ثانيا بل هو شيء محض والجنس صاحبها لو افقوا في النسبة
المتكورة اسد لا من الشيخ على صحة المحضر اعرض عليه بما في هذا القيد من الزم بل ان النافعة والسبيل في النسبة
وبما ان يقول على الاستمرار كان هذا التقسيم ضائقا وزم له رجوع الى الاستمرار من اول الامر فاقول في هذا المقطع
وان ارد الانشا الى ويحيط بهل الاستمرار ويقطع الانشا فلا يرام واما الخامس فاما يلغني فيه شيء من احد لا يخفى
صعوبة ذلك ولا يكفى هذا اليه بل لا بد من بيان اشكال كل واحد على اجناس وهو ان يكون في بعضها او
حينئذ الان يكون المراد من الجنس العالي ههنا ما لا يحسن فيه فجاز ان يكون بعضها اجناسا مفردة كما قبل وبالحيلة فائدة
استمر عليه اي المتأخرين ان هذا الجنس استمر في ولا يتصور ان الاستمرار يصح في كذا اشرا اليه فمفرد ان حصل
العالية للوجود المكتبة في هذه الشفر ليس متولا عن اسطوبل هو ما احدثه من بعد **المبحث الاول** في الكم
وهو اول المقولات التسع على ما قال الاول الكم واما جنس القاعدة بتقديم الكم على غير من الاعراض لانه اعم وجودا من
الكيفية واهم وجودا من الاعراض النسبية اما الاول فلان العلم ان الكم ليس مضمورا على الامور المقارنة للمادة بل يشمل
الامور المقارنة اليه لا يقبل كقيمه ولا شأغريا من جواهرها واما الثانية فلان شيئا من الاعراض النسبية غير متفرق
في ذات موضوعه بخلاف الكم وايضا الكمية اذا شاركها الكيفية في الجواهر فانها تلتزم اول جواهرها وهو الحجم الكيفي
تلتزم الجواهر النوعية الساقطة المتوسطة بعد الجمعية كذا في الشفا وفي هذا البحث مسائل الاولى في نفسه ولم
يقترن او لا الشهرة وتقر في الادهان وهو ان الكم ما قبل النسبة لذاته والمراد من النسبة ههنا هو القضية اي ما يكون
ان يفرض منه شيء دون شيء او كان للعرض واما كما في العدم لا كما في الحد كذا لا التكا كذا بعد قبول المقدار
ضرورة اعدام المقدار وعدم بقائه عند طرأ الاضداد والعلا به فيجب عليه مع المقول فانه النسبة انما
ببيلها المادة ماعداد المقدار والمقدار لا يميزها مع العقلة هذا هو فيه ولما نسبها فاشا اليه بقوله فتسلسلها
جسم وسط خط وغيره اي غير القادر الزمان في منفصلة العددين اذ ذلك ان الكم لا يكون متشلا على الاجز اما بالقوة
او بالفعل فان كانت شبيهة بشيء في العدد او يكون بين كل من اثنين من كم يكون نسبة اليها على السوا كما لنظرة القاء
الخط الى ضمن مثلا فانما يجب ان يعبر عنها به لا حلاها ان كان نصبا ما فانها لا في هذا هو المراد بالحد للشيء
ويجب كونه في القاء الحقيقة المحصلة لانه يجب ان لا ينقسم اليه ونقص من لم يزد ولم ينقص ولا كان جزا اخر امكن
النسبة الى اثنين فانه الى ثلثة فمفصل وان لم يكن اثنان في مشتركة في الحد كذا لغيره فانه ليس بين اجزاء حد

[illegible]

بالصفة المذكورة فان السادس مثل اجزئ من السنة داخل فيها وخارج من الاربعه والرابع بالعكس فليس شئ منهما
مما يشترك به الحدان فمتصل المتصل ان اجتمع جزاؤه في الوجه ففاز وهو ان كان قابلا لنفسه اليهما الثالث
نعملي اونه اليه من سطح او في جهة فخط وان لم يجتمع فغير فاز وهو ضم واحد هو الزمان لانه قد ثبت في موضعه
كل متصل بذاته على سبيل التجدد فهو هيئة حركه وان ذلك هو الزمان كما ان المتصل ضم واحد هو العدد لا غير لا يمتنع
ما يجتمع من الوجدات ولا معنى للعدد سوى ذلك قال الشيخ واما الكمية المنفصلة فلا يجوز ان يكون غير العدد
فان المتصل فواده من منفردات والمنفردات من احاد والا حاثا اما نفس المعنى الذي لا بنفس من حيث هو لا بنفس او
شئ فيه الوحدة وهو ذو وحدة وله وجود اخر حامل للوحد فالوحد هو الذي لذاته يجتمع منها شئ ذوكم متصل
لذاته يكون عدده يبلغ تلك الوحدة واما الامور التي فيها تلك الوحدة فجميعها حاملة للعد الذي هو لذاته ^{منفصل}
الاحاد ثم لا يوجد فيها معنى كونه منصلة غير معنى اجتماع تلك المسئلة الثانية في خواصه المتعلقة
لنفسه مع ما هي ثلثة الاولى ما اشار اليه بقوله وشيئا مما اى المتصل والمنفصل بقول المساواة وعديها
فاهما من الاعراض لذاته الاولى لكم من حيث هو كم وانما بعض غير بنو سطر فان الجسم الصغير والكبير ^{فكان}
في الجسمين ومنفاد وان في المقدار فلو كان بقول المساواة وعديها لاجل الجسمين لكان كمالا لساوية الجسم الكبير
الجسم الصغير لعدم تفاوتهما في الجسمين فان قيل هذا الدليل مقبول لان ذلك ان كان لتغير المقدار من مساواة الصغير
والكبير لا شئ لهما في المقدار احيانا بقول المساواة وعديها ليس لطلق المقدار بلزم ذلك بل للمقدار الخاص الذي
ليس مشتركما بين الصغير والكبير لا يمكن ان يكون ذلك القول الجسمين الخاصة التي هي معرض للمقدار لان ذلك
لجسمين لا يجتمع جسمين اخرى لا بد لك المقدار هكذا قالوا وعليه منع وان كان مكافئة والاولى على ما قال المحقق
الشرعيان يقال فان الفصل اذا لاحظ المقدار والاعداد ولم يلاحظ معها شئ اخر امكن ان يحكم بان واحدا
منها مسا لآخر او اقل عليه وناقص منه ولد لاحظ شيئا غير الكم ولم يلاحظ معه مقدارا ولا عددا لم يمكن ذلك
والثانية بقول الفقه اى الذات فان غير انما يقبل الفقه بواسطة الكم لانه بخلاف الكم فانه يقبلها لا بواسطة
غيره وفقر في شرح المقاصد من الامام ان هذه الخاصية اى بقول الفقه انما يلزم الكم بسبب الخاصية الاولى لانه لما كانت
الاجسام تتعدد بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون يقبل المساواة والامسا والذات
وهو المقدار ولا يصح المساواة الا بان يشتمل احدهما على مثل الاخر مع زيادة فلزم ان يقبل الفقه اى من غير
شئ دون شئ انه هو مستقيما من كلام الشيخ حيث قال بعد هذا الجسم المحسوس ليس تجري الامر حيث يمتد بعد بنفسه
المعدلي انفسهم اليه فالتجريد من حيث هو وذلك المقدار لا من حيث هو جسم على الاطلاق او جسم جوهري فان الجوز
له من حيث تفاوت وقساوى لا من حيث لا يقبل مفاوذة ومساواة انتهى في الموافقة على ذلك فانه جلي فبوز
المساواة والامساواة فمما يقول الفقه وقال لانه اذا فرض تجزئ في كم فاما ان يوجد بانه كل جزء من جزء في ذلك
الكم جزء من جزء في كم اخر واكثر او اقل من نصف الكم الاول بالمساواة او بالزيادة او بالنقصان فليس الى الكم الثاني
ان هو مجموع كلام الشيخ حيث نقل عن بعض المتقدمين من يقينا انه يقول من ان الكمية يقبل التقديران يقال مسا
او غير مسا وخطا وقال شارح الموافقة والطان ما في الكتاب انما هي المساواة والامساواة العددية وان عكسه
انما هو في المساواة والامساواة المقدارية انتهى فبطل ما في الكتاب من وجوب القادمية اى اشتراكه على امر يقيد
ويجوز الا غلط عنه بل اما بالفصل كما في الكم المنفصل فان الادعية تقيد بالواحد بعمران واما بالقوة ^{المتصل}

فان السنة غدا لشهور والشهر لا باليوم والساعات والنزاع بعد القبض والقبض بالاصابع ولا يتجأ
 بالتعريف والشهر بالشهرات وقول الامام ان هذه الخاصة هي التي يصلح تعريف الكم بها الا الاولى لان المسألة لا تفر
 الا بالانفاق في الكم وهو وروا الثانية لان قول القسمة من عوارض المتصل لا للمفصل فلا يشبه الشريفين بل
 لان المساواة غير محتاجة الى التعريف كما اعترف هو به انفسه وقول القسمة التي هي فرض متعين وثق بينهما كما ارغم به
 يكون الانفاك المفروضة محاصلة بالاعتدال والقوة على ما عرفت واما ما وقع في الموافقة من انه احدا القسمة لا يتفكك
 فهو ان الامام مصرح في هذا الموضع بان الانفاك لا يسجل عرضها للفتك ان عند ما يبطل الفتك كذا في شرح
 المقاصد المسئلة المسألة الشرعية انه ينقسم الكم الى الكم بالذات وهو الذي عد من المولات والكم بالعرض
 وهو ما لا ارتباط بالكم بالذات صحيح لا غير اوصافه عليه ذلك اما بالخطبة كالجسم بالحالة في نفس الكم كالشئ او
 في عمل الكم كالسواد والبياض واما يتعلق وهذه العلاقات صحيحة لاجز الاوصاف كالشاهي والاشاهي في القسمة
 باعتبار ان اثارها في الشدة او اللذة او العدة والى هذا التقسيم اشار بقوله وهو ذاتي وعرضي وقد يكون كم واحد
 كما بالذات وكما بالعرض باعتبار ان كلاً لزمان فانه كم بالذات باعتبار ذاته وكم بالعرض باعتبار انطباقه على المتنا
 بوسط الحركة وبعض ثانی القسمة في تقسيم الكم المتصل والمفصل وهو المتفصل فيما لا يقطعه اي لا يملكها فيما
 بغيره لا اول هذه من القسمة وهو المتصل فيما ان في الذات والعرض والخاص ان الكم المتفصل بغيره لكم المتصل
 الذاتي والكم المتصل العرضي اذ العدد مما بغيره لجميع الاشياء من العرضي لكم المتفصل بالذات لكم المتفصل بالذات
 كما في قولنا خمس عشرة في فصل المتفصل بالذات منفصلا بالعرض المسألة الشرعية ان اربعة في نفس الشئ عن الكم
 وهو من خواصه الاضافية لشار كذا في مخرج هذا الحكم كما مر سابقا قال في الشفا نقل عن بعض المتقدمين ان
 للكيفية خاصيتين اولهما ان الكيفية تجمل التقدير والاخرى ان الكيفية لا مضاهية لها ثم انه قد يولد من هاتين
 الخاصيتين خاصية ثالثة اخرى بان يولد من ان الكيفية تجمل التقدير ان يكون متساويا ويولد من انها لا مضاهية
 لها انها لا تقبل الاستد والاضاع ثم قال فتقولون ان الخاصة الاولى للكيفية هي انهما يتفكك لنا الوقت على
 معنى الكيفية وانها لذاتها لا لشيء اخر يجمل ان يوضع فيها التقدير واما انها لا مضاهية لها فامر لا يتفكك لذاته من
 الوقوف عليه الى النقط بانه الكم وكيف وهذه مما اشار اليه الجبرم فيها فانها من الخواص التي بالقياس الى الخ على
 الاطلاق ثم اخرج على نفي العتادة بان الكيان المتصل في معنى في موضوع واحد بعضها بان بعضها وان
 المتفصل كيف يمكن ان يفرق لو اعد منها صند واحد في موضع صند الاثنين والثلاثة من جملتها مثلا فانها لا تتفكك
 مشاكلة الاثنين والثلاثة هو العدد الا يزيد منها شيء فيكون ثلاثة على ان الجسم الطبيعي والبيعي والخط جميعا حاله في
 الطبيعي لكن بعضها بوسط بعض وان الجسم الطبيعي موضوع لها جميعا كما مر في مباحث الجواهر وان الاجتماع بالوسط
 ايقم مما ينافي الصندية والى هذه الحجة اشار المصنف بقوله في حصول المتنا في الاجتماع في الموضوع في المتصل وان
 الشرط اى غاية الخلاف المتفصل لا دلالة على انقضاء الصندية في الكم مطر ثم اشار الى الخاصة المتقدمة من نفي الصفا
 بقوله وبوصف الكم بان يادة والكثرة ومقابلها ما دون الشدة ومقابلها ما في هذا الخط ازيد وانقص
 من ذلك الخط وان هذا العدد ازيد او انقص او اقل من ذلك العدد ولا يقال ان هذا الخط او العدد اشك
 انصاف من ذلك الخط او العدد والبيعي في ذلك هو ان الشدة عبارة عن بعد احد الضدين عن الصند الاخر في
 عبارة عن قرب مية كما بين هذه الحرارة استدل من تلك الحرارة فان معنا ان هذه الحرارة اقل بالقياس الى البرد

من تلك الحرارة وذلك الحرارة افرى الى البرودة من هذه الحرارة وكذا الحال في قولنا هذا السواد من ذلك السواد
فان معنا ان هذا ابيض والبياض من ذلك ابيض الى غير ذلك من الامثلة فتحقق الشدة والضعف في شئ من جنس الكثرة
فيه بخلاف الزيادة والكثرة ومقابلتهما فندير **المسئلة الخامسة** ان كل من الجسم الغليبي والسطح والخط
وان كان في وجوده محاجبا الى المادة لكن يمكن اعتباره من حيث هو هو من غير الثبات الى المادة بحيث يكون من حيث
الحقيقة مناطا لكثير من الاحكام فان العلوم الرياضية كلها مبنية على هذا الاعتبار المأخوذ من هذه الحقيقة والى
هذا اشار بقوله وانواع المضل اي المقادير وهي الجسم الغليبي والسطح والخط فلا يكون غليبية اي مأخوذة بحيث تنسب
الى الغالب وهي العلوم الرياضية لكونها موضوعات لها وانما تنسب للعلوم الغليبية والثبات لا يتم كانوا يبدؤوا
هنا في تعليم مبادئهم برياضة النفوس فانفسا لها باليقين وببعد الها عن الغلط لكونها علوماً وبقية ومع ذلك
ملتبقة فلما بطل الفكر فيها وان كانت تلك الانواع مختلفة بنوع من الاعتبار وهو ان الجسم الغليبي من جملتها كما
يمكن اعتباره من حيث هو هو واعتباره لا بشرط شئ يمكن اعتباره بشرط لا شئ ولا غير الفرق بينهما سابقا في
السطح والخط فانه لا يمكن اعتباره لهما بشرط لا شئ فانا لا يمكننا ان نتخيل بعدا ممثلا في جهة الطول والعرض مجردا عن
الامتداد العمقي فنتبع لتخيل السطح بشرط عدم الجسم الغليبي اعني ان يكون صورة السطح حاصلة في الخيال ولا يكون
صورة الجسم الغليبي حاصلة فيه بل المتخيل لنا عند تخيلنا السطح هو الجسم الغليبي المنشأ في يكون طرفه سطحاً وانما
فبدنا بالمشأ في لا يمكن تخيل الغير المنشأ في كما لا يمكن وجوده بل الممكن انما هو فعله فقط وكذا الكلام في الخط باية نقطة
ايته وان لم يكن مما نحن بصدده هذه الامور اعني النقطة والخط والسطح انما يمكن عقلا على وجه كلي ولا يمكن تخيلها
اي من حيث هي نقطة فقط فقط فقط وسط فقط وان لم يكن تخيل كل منها من حيث هو هو واعتد انه يمكن تخيل السطح من حيث
هو من غير الثبات الى الجسم الغليبي وان كان معه تخيل الخط من غير الثبات الى السطح وان كان معه تخيل النقطة من غير
الثبات الى الخط وان كان معها فاما الجسم الغليبي فانه يمكن تخيله فقط اي بشرط مجرد عن الجسم الطبيعي كما يمكن تخيله
من حيث هو اي من غير الثبات الى الجسم الطبيعي هذا خلاصة ما افاده الحق الشريف والمراد بتخيل الغير المنشأ في ان يكون
الصورة الخيالية غير متناهية فلا يرد ان مساواة الصورة لذى الصورة غير لانه فلام لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه
وصورة الحالة في القوة متناهية على ما توقعه الله القوي كقوله اذا كان صورته متناهية وهو في الوجود متناه
فان الجسم المتخيل الغير المنشأ في والمراد بتخيل الخط مثلا من غير الثبات الى السطح انما هو اعتبار الخيال من جملة هذا المتخيل
الذي هو مجموع السطح والخط اياه والثبات اليه من غير ان يغير السطح معه فيكون صورة السطح ايضا حاصلة في الخيال لكنها
ليست صلتنا اليها في هذه الملاحظة فلا مشافاة بين امكان تخيل الخط بهذا المعنى وبين عدم امكان تخيله على ما توقعه
الله القوي ايضا فان المراد هو عدم امكان تخيل الخط فقط من دون ان يكون صورة السطح حاصلة في الخيال كما بينا
المسئلة السادسة اثبات عرضية الكم وسلك المص في ذلك طريقين الاول اثبات عرضية الكم المطلوب

طبيعة

[illegible]

۱۱

ان الاشكال الملوثة اي تدرك باللسنة الجملة ولو كان بواسطة السطوح والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللسنة
 فالاشكال مغايرة لها واثباتها ان هذه الكميات متضادة والاشكال ليست متضادة والى هذين الجوابين اشار المصنف
 بقوله لا خلافها بالكل حيث جعل على الاشكال دون هذه الكميات وشي اخر على هذه الكميات دون الاشكال كما هو في
 الجوابين فان قبل على الاول لا يدعى كون الاشكال بغير هذه الكميات بل ان اختلافها بوجوبه يثبت حاصله في الحواس
 هو تلك الكميات فقط وعلى الثاني انه ان ارد بالثبوت المشهور فلا يتم ان الاشكال ليست متضادة بهذا المعنى وان ارد به المانع
 فهو في الكميات انما يكون بين الاطراف فيلزم ان لا يكون الاشكال كميات هي الاطراف فجاز ان يكون كميات هي الاوساط فلما
 اما الاول فالجواب ان تلك الكميات الحاصلة في الحواس مغايرة للاشكال لان الاشكال مملوثة والكميات هي الاوساط الحاصلة
 في الملموسة والسامعة والذاتية والسامة ليست مملوثة وبما في هذا استباح الكميات الخارجية لان ما في الحس لو لم يجز
 يكون مثالا لما في الخارج لا يرفع الايمان عن المشاهدة وليست تلك الكميات الحاصلة في الحواس امثلة للاشكال المغايرة في
 ان يكون في الخارج شيئا مغايرة للاشكال يكون تلك الامثلة امثلة لها وهو المظهر وما على الثاني فان في المتضاد في الاشكال
 فرع في المتضاد في الكم لا فها من الكميات المختصة بالكميات وقد ثبت ان الاصل في ثبوت التعريف وقد يضاف اليها بان جملتها
 ليس هي نفسا بغيره وانما تلك الكميات هي انفسا بغيره فانها انقطاعا من مغايرة الحسنيين لا ينصوا لاجزاء في الاشكال
 التي تخلفها ومنها ان هذه الكميات مغايرة للمزاج لعمومها في التحقيق بغير هذه الكميات قد يتحقق بدون المزاج كما في
 البساط والمزاج لا يتحقق بدون الكمية المتصورة لانه انما يحصل من مفاعل الكميات الاربع كما مر فيكون هذه الكميات انما تخففا
 من المزاج في مغايرة لا في المانع **المطلب الثالث** في احوال المختصة بكل نوع من انواع الخمسة من هذه الكميات

المحسوس في هذا المطلب مسائل **الاولى** في احوال الملوثة وانما قدم الملوثة لكونها اوائل المحسوسات كما مر في محله
 اللسنة كما ان الملوثة سميت اوائل المحسوسات اكل الكميات الاربع منها سميت اوائل الملوثة اعلم ما قال فيها اوائل الملوثة
 وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لكونها مملوثة بالذات والاصالة والبولية واللطافة والغلظة والكثافة والخفة
 واللزوجة والبلادة والجفاف واللين والصلابة والخشونة والنعومة واللحمية والنفثية والصلابة واللين والصلابة واللين والصلابة
 ما قبل ان لا تخشونة والملاسة مملوثة بالذات في الوسط فتم واما لو سلم ذلك فلا يتبع في دفع الاربعة ما قبل انما من مقولة
 الوضع لان مقولة الكيف عند بعضهم لان الكلام مع من قال يكونها من الكميات الملوثة على ما عليه الجمهور واعلم ان الشيخ
 قال في فصل الاسطرلاب ان الكميات الملوثة الى السس مختلفة المراتب فليس كلها في درجة واحدة بل بعضها
 اقدم من بعض ويشمل على جلها هذا التعداد ما ثم عددها كما عدنا في هذا الكلام بدل على كون بعضها بلا توسط وبعضها
 بتوسط واما هذا التخصيص الذي قد جعله المصنف من جعل الاربعة مدركة بالتوسط فلا يقع في اشكال كما لا يتبع على المسائل

فالاربعة جامعة للذات كالان ومفرقة للخصائص بل المراد من هذا الكلام في هذا الموضع ان الملوثة اربعة عن التعريفات
 لا اظهر منها فان قبل الملوثة هي بركات الحرارة مثلا لانها هي الكلية فجاءت في تعريفها قلنا ان الحسنيين بعد التعريفات
 الكلية الكلية مفرقة ليست بل مملوثة من الحسنيين ولا يحصل مثلها في التعريفات هذا بل المقصود من التبيين على مفهوم اسمها
 نبت في بعض خواصها هذه الخاصة اذ كونا جميع المشاكلا ونقر في مختلفات وان كانت اشهرها اسمها الا انها في
 الحسنيين هي التعريفات التي فوق قال الشيخ في مسائله الجدة والحرارة كقيمة فضيلة محركة لما يكون فيه الى فوق كجدة الخفة

فبعض ان يجمع المتجانسات وتفرق في المتشاكلا انما قال في تعريفها بالذات كالان ونقر في تعريفها بالذات كالان ونقر في تعريفها بالذات كالان
 المسائل الفصل في اسطرلاب الملوثة في الاربعة من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لكونها مملوثة بالذات والاصالة والبولية واللطافة والغلظة والكثافة والخفة

ان الاشكال الملوثة اي تدرك باللسنة الجملة ولو كان بواسطة السطوح والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللسنة
 فالاشكال مغايرة لها واثباتها ان هذه الكميات متضادة والاشكال ليست متضادة والى هذين الجوابين اشار المصنف
 بقوله لا خلافها بالكل حيث جعل على الاشكال دون هذه الكميات وشي اخر على هذه الكميات دون الاشكال كما هو في
 الجوابين فان قبل على الاول لا يدعى كون الاشكال بغير هذه الكميات بل ان اختلافها بوجوبه يثبت حاصله في الحواس
 هو تلك الكميات فقط وعلى الثاني انه ان ارد بالثبوت المشهور فلا يتم ان الاشكال ليست متضادة بهذا المعنى وان ارد به المانع
 فهو في الكميات انما يكون بين الاطراف فيلزم ان لا يكون الاشكال كميات هي الاطراف فجاز ان يكون كميات هي الاوساط فلما
 اما الاول فالجواب ان تلك الكميات الحاصلة في الحواس مغايرة للاشكال لان الاشكال مملوثة والكميات هي الاوساط الحاصلة
 في الملموسة والسامعة والذاتية والسامة ليست مملوثة وبما في هذا استباح الكميات الخارجية لان ما في الحس لو لم يجز
 يكون مثالا لما في الخارج لا يرفع الايمان عن المشاهدة وليست تلك الكميات الحاصلة في الحواس امثلة للاشكال المغايرة في
 ان يكون في الخارج شيئا مغايرة للاشكال يكون تلك الامثلة امثلة لها وهو المظهر وما على الثاني فان في المتضاد في الاشكال
 فرع في المتضاد في الكم لا فها من الكميات المختصة بالكميات وقد ثبت ان الاصل في ثبوت التعريف وقد يضاف اليها بان جملتها
 ليس هي نفسا بغيره وانما تلك الكميات هي انفسا بغيره فانها انقطاعا من مغايرة الحسنيين لا ينصوا لاجزاء في الاشكال
 التي تخلفها ومنها ان هذه الكميات مغايرة للمزاج لعمومها في التحقيق بغير هذه الكميات قد يتحقق بدون المزاج كما في
 البساط والمزاج لا يتحقق بدون الكمية المتصورة لانه انما يحصل من مفاعل الكميات الاربع كما مر فيكون هذه الكميات انما تخففا
 من المزاج في مغايرة لا في المانع **المطلب الثالث** في احوال المختصة بكل نوع من انواع الخمسة من هذه الكميات

اقربية النار ليس في الهيئة بل في كون القربية في هذه الحلة في ذلك المركب وذلك القربية في كونها القربية واحدة في القربية
 خاصة لكان كل واحد منها يفعل في الاخرى هذا ثم ان هذه الاماكن الاربعة المتخالفة بالهيئة مشتركة في
 مفهوم مطلق الحرارة وهي الكيفية المحصورة وهي جنة هذه الاربعة لانها مشتركة لفظا بينها على ما توهم وبنيان المحصور
 من ظاهر عبارة الله فان الظاهر ان الكيفية المذكورة في هذه العبارة هي الكيفية المجردة عنها وهو مطلق الكيفية المحصورة
 المحصورة لكن المحصور ان مراد الله ليس لك بالمراد من الكيفية في هذه العبارة هي الحرارة النارية للاشتغال الغالب بها
 حملها عليها اشارتها القديمان ثم واطلق لفظ الحرارة على الحارة اصطلاحا لكان لها الباد ووجه بان يكون مراد
 من المعاني الارادية والاجرام النورية والحرارة في القربى اعني الروح فيكون لفظ الحرارة لفظا مشتركا بين الكيفية المحصورة
 المحصورة وبين كل واحد من هذه المعاني الثلاثة والرطوبة كقضية سهولة الشكل والبوسة بالعكس اشارة الى ان
 الشئ في طبيعته الشان الرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الانحناء والشكل بشكل الحارة القربى سهل الانحناء
 له والبوسة هي الكيفية التي بها يصير الجسم من شكله من غير وطا يصير في ذلك وقال ايضا وينبع بعض الاجسام في
 الجواهر وهو الملازمة للملازمة لما يماسه من جهة كما اذا خذ ان الجواهر يظنون ان الرطوبة خفيفة هذا الكثرة في
 ان الجسم كلما كان ارق وكان الاضفاف واسمها بما لا ملة كلما كان اغلظ كان اشد واكثر ملازمة والملازمة اللطيفة
 الجيدة في القربى الاصب كان ما يلزم الاصب منه اقل مما يلزم من الماء الغليظ او الدهن او العسل فان هذه الخاصية
 لا يلزم الجسم من جهة ما هو رطب ولا كان ما هو رطب ولا من الرطوبة انما شد وزوا وانضفا بل هذا لان
 للكافة والعلل اذا قربا بالرطوبة بل يعني للرطوبة سهولة التحول والشكل فيجوز مع سهولة التزك وضف الاشارة
 كما ان الباس يلزمه التبان على ما يؤناه من التكل مع معاذرة في قوله في ان يخفون للرطوبة هي الكيفية التي بها يكون
 المحصور بلا للحو الاقل من القول والبوسة هي الكيفية التي بها يكون الجسم قابلا للتحول في من القول فلا يبعد ان
 يكون الهواء رطبا وان كان لا يلصق الا لثما ليس كونه الشئ وقابل للغلظ وانها اذا غلظت فضا ما مضى الله
 على هذه الملازمة والالفة هذا الكلام الشافيا في كتب المسخرين من الرطوبة قد يستلزم سهولة الانضاف والانفصا
 مأخوذ من ههنا وقد اختاره الامام وقسمها في المواقف بهذا التفسير في شرح المفاصل ان في كلام بعض المتأخرين
 ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يانضو بما لا ملة فيهم ان الرطوبة كقضية بفضة الضاف الجسم ثم قال وقد
 ابن سينا ان الالفة لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد انضافا فيكون العسل رطبا من الماء بل العبرة في الرطوبة
 سهولة تبول التكل وركه في كقضية بها يكون الجسم سهل الشكل وسهل التزك للشكل واجاب الامام بان العبرة
 فيها سهولة الانضاف وبلزما هو الانضاف فهي كقضية بها يسهل الجسم لسهولة الانضاف بالغير وسهولة الانضاف
 عنه ولا يتم ان العسل سهل الانضاف من الماء بل ادم واكثر ملازمة ولا عبرة بذلك في الرطوبة كيف وظاهرها ليس سهل
 انضافا فيلزم ان لا يكون سهل الانضاف ثم قال وكان مراد الامام نادى بل كلامهم بما ذكره والا فاعراض ابن سينا انما
 هو على انقله من كلامهم لا على تفسير الرطوبة بسهولة الانضاف والانضاف فانه لا يفرض في كلامهم للانضاف
 ولا للسهولة في جانب الانضاف على ان ما ذكر من اسنادهم سهولة الانضاف سهولة الانضاف ثم انهم
 قد اعترض على التفسير لا في وجهه منها ان النار والاعراض والطفا واسهلها فيقولون الاشكال فيلزم ان يكون
 ابطها وبطلانها في الجواهر ان النار الصرفة غير محسوس والماء المشوي غير محسوس ومع ذلك فانه بعض الناس
 في غير واضعها الطبيعية ان يحفظ اشكالها الواحدة في الحركة كما في المصنوع في انضافها في الشافيا منها

من كلام الامام في شرح المفاصل في كلام بعض المتأخرين
 ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يانضو بما لا ملة فيهم
 ان الرطوبة كقضية بفضة الضاف الجسم ثم قال وقد
 ابن سينا ان الالفة لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد انضافا
 فيكون العسل رطبا من الماء بل العبرة في الرطوبة
 سهولة تبول التكل وركه في كقضية بها يكون الجسم سهل الشكل
 وسهل التزك للشكل واجاب الامام بان العبرة فيها سهولة الانضاف
 وبلزما هو الانضاف فهي كقضية بها يسهل الجسم لسهولة الانضاف
 بالغير وسهولة الانضاف عنه ولا يتم ان العسل سهل الانضاف من الماء
 بل ادم واكثر ملازمة ولا عبرة بذلك في الرطوبة كيف وظاهرها ليس
 سهل انضافا فيلزم ان لا يكون سهل الانضاف ثم قال وكان مراد الامام
 نادى بل كلامهم بما ذكره والا فاعراض ابن سينا انما هو على انقله من
 كلامهم لا على تفسير الرطوبة بسهولة الانضاف والانضاف فانه لا يفرض
 في كلامهم للانضاف ولا للسهولة في جانب الانضاف على ان ما ذكر من
 اسنادهم سهولة الانضاف سهولة الانضاف ثم انهم قد اعترض على التفسير
 لا في وجهه منها ان النار والاعراض والطفا واسهلها فيقولون الاشكال
 فيلزم ان يكون ابطها وبطلانها في الجواهر ان النار الصرفة غير محسوس
 والماء المشوي غير محسوس ومع ذلك فانه بعض الناس في غير واضعها
 الطبيعية ان يحفظ اشكالها الواحدة في الحركة كما في المصنوع في انضافها
 في الشافيا منها

انه يوجب كون الهواء رطبا وبطله انما فهم على ان علما الرطب بالباقي بنده استمساك عن التشتت وخطط الهواء
بالزباب ليس الجواب ان ذلك لانها في الهواء في الرطب غيرة على السبلة فان اطلاق الرطوبة على السبلة شائع بل
كلام الامام صرح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي السبلة لاما احبب فيه سهولة في الاشكال لان الهواء
رطب بهذا المعنى ولا يجوز منه برطوبة كذا في شرح المفصل ومنها انه يوجب ان يكون المعنى في السبلة صغوية فيقول
الاشكال فلم يفرق بينهما وبين الصلابة ويلزم كون الناصلة كونهما بالبناء والجواب ان الذين كفبه تقضي في
الغرض الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير متباين فيقتل عن وضعه لا يند كبر آيه قوله والصلابة كفبه تقضي فانه
من يقول الغرض الى الباطن ويكون للشيء بها قوام متباين فيقتل عن وضعه لا يند كبر آيه قوله والصلابة كفبه تقضي فانه
كما يانه عن ضرب منها انه يوجب كون الهواء لطيف من الماء لكونه اسهل في الاشكال وانه بط والجواب ان بطلا
ذلك ثم بل الشرح صرح بسلطان النار الحرارة وسلطان الهواء الرطوبة وسلطان الماء البرودة وسلطان الارض
البسوة هذا واعلم انه قد ترقى ان الرطوبة قد يطلق على السبلة ويقتضيه ذلك ما في الشفا حث قال واقفا السبلة فغولم
ان سببها رطوبة جسم رطب بما راجع غيره فان ههنا رطب الجوه ومثل ومنشع رطب الجوه هو الجسم الذي كفبه الرطوبة
فما رادته ويكون كونه كونا او ليا مثل الماء اما المثل فهو الجسم الذي يما رطب برطوبة جسم اخر تلك
الرطوبة اولية لكن ذلك الجسم قد تارة فقبل انه مثل فيصلح ان يخص باسم المثل ما كان هذا الجسم جارا على ظاهره ويصلح
ان يقال على الغرض يكون المثل كل جسم من رطب طوية غريبة لكن المنشع لا يكون منشعا الا ان يكون الرطب الغرض به
فيه وفقد الى ما طنه فليست من الوجه الثاني كالنوع من المثل من الوجه الاول بيان له غير داخل فيه والخاص بازاء المثل
كما ان الثاني بازاء الرطب انما هو ملخصا ولما اذ في شرح الفوتحي من ان الرطوبة بالنفسير الثاني يقال له السبلة فلا
علم له وجهها وفي شرح الموافقة انه قد يطلق كل واحد من الرطوبة والسبلة بمعنى الاخر هذا وهما الى الرطوبة والبسوة
معارف وان للين والصلابة وانما ذكرت لك اشارة الى دفع فهم كونهما عينها كما مر في الوجه الثالث من الاعراض
وقد عرفت وجه المعارضة في الجواب عن ذلك الاعراض واعلم ان الخفة والثقلة وان لم يكونا من اولى الملوثة
على ما صرح به المصنف فغرضه ههنا البحث عن الملوثة الاولى لكن يتعلو عليها من حيث جنبها اغنى الميل مباحث
شرقية في ايرادها ههنا فلذلك اورد البحث عنها وكل منها ما يوضحه مظهره ويوضحه مضافا على ما قال في الثقل
كيفية تقضي حركة الجسم بحيث يطنو مركزه اي مركز ثقله وهو نقطة يتعادل على ما على جوانبها في الوزن على
مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس اي كيفية تقضي حركة الجسم بحيث يطنو محده على مفرق ذلك المرفق الذي
هو مشي الحركة المستقيمة فطفو في السطح كلها وهذا يقرر اذا كانت الخفة مطلقة وههنا لان بالاضافة باعنا
فالثقل الاضائة باعنا كيفية تقضي بها الجسم ان يجرى في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى الحركة
لكنه لا يبايع المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء باعنا اخر كيفية تقضي بها الجسم ان
يجري بحيث اذا فليس الى الارض كانت الارض ساقة الى المركز قال الشيخ هذا يفرق بين الاول وليس به فان هذا
باختصاره هو اشارة الارض في حركة الى الوسط لكنه يسطر ويختص عنها ولما اذ ذلك فاعبنا من حيث لا يدرك
الوسط الحد الذي يريده الارض بعينه وهذا الانبعاث غير ذلك وكيف لا وبما شارك البطي السبع في القافية
اذا كان اختلاف ما بينهما للصغر والكبر انما هي كذا الخفة الاضائة باعنا كيفية تقضي بها الجسم ان يجرى في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط لكنه لم يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء

هذا هو الوجه الثاني في الجواب عن قوله في شرح الفوتحي من ان الرطوبة بالنفسير الثاني يقال له السبلة فلا علم له وجهها وفي شرح الموافقة انه قد يطلق كل واحد من الرطوبة والسبلة بمعنى الاخر هذا وهما الى الرطوبة والبسوة معارف وان للين والصلابة وانما ذكرت لك اشارة الى دفع فهم كونهما عينها كما مر في الوجه الثالث من الاعراض وقد عرفت وجه المعارضة في الجواب عن ذلك الاعراض واعلم ان الخفة والثقلة وان لم يكونا من اولى الملوثة على ما صرح به المصنف فغرضه ههنا البحث عن الملوثة الاولى لكن يتعلو عليها من حيث جنبها اغنى الميل مباحث شرعية في ايرادها ههنا فلذلك اورد البحث عنها وكل منها ما يوضحه مظهره ويوضحه مضافا على ما قال في الثقل كيفية تقضي حركة الجسم بحيث يطنو مركزه اي مركز ثقله وهو نقطة يتعادل على ما على جوانبها في الوزن على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس اي كيفية تقضي حركة الجسم بحيث يطنو محده على مفرق ذلك المرفق الذي هو مشي الحركة المستقيمة فطفو في السطح كلها وهذا يقرر اذا كانت الخفة مطلقة وههنا لان بالاضافة باعنا فالثقل الاضائة باعنا كيفية تقضي بها الجسم ان يجرى في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى الحركة لكنه لا يبايع المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء باعنا اخر كيفية تقضي بها الجسم ان يجري بحيث اذا فليس الى الارض كانت الارض ساقة الى المركز قال الشيخ هذا يفرق بين الاول وليس به فان هذا باختصاره هو اشارة الارض في حركة الى الوسط لكنه يسطر ويختص عنها ولما اذ ذلك فاعبنا من حيث لا يدرك الوسط الحد الذي يريده الارض بعينه وهذا الانبعاث غير ذلك وكيف لا وبما شارك البطي السبع في القافية اذا كان اختلاف ما بينهما للصغر والكبر انما هي كذا الخفة الاضائة باعنا كيفية تقضي بها الجسم ان يجرى في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط لكنه لم يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء

ان كيفية بفضي بها الجسم ان يترك في اكثر المسافة المتدنية بين المركز والمحيط بحيث لا يقبل في النار كانت النار
 ساقفة الى المحيط واعترض على ذلك بان ما ذكر في النقل الاضافي بالاعتماد الاول يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك
 اي يكون مسافة مكان الماء والارض اعظم من مسافة مكان النار والهواء وانما نناقض وجواب عنه المحقق كثر
 باننا فرض كثر الماء بحيث يماثل مفعها مفعر القلب فانها لا يترك بطبيعتها الى ان يماثل مفعها مفعر الارض
 فقد تحركت في مسافة امكنة النار والماء والهواء اذا فرضنا انها بحيث يكون من كل العالم على محبتها فانها لا
 يترك بطبيعتها الى ان يماثل مفعها مفعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكان الارض والماء وظن ان المسافة الاولى اكثر
 من الثانية هذا الجواب لا يجنبه فان فرض كثر الماء بحيث يماثل مفعها مفعر القلب فرض امر متع على قواعدهم
 ينفذ الحكم المأمر على الامر المنع بل الخوف في الجواب ان يقال لا يتم لزوم كون تفرق النار والهواء اعظم من تفرق الماء
 والارض صوابا بل من تفرق الارض فقط والمراد من التفرق مقلما بين الحدب المفعر في الكرة الجوية وما بين المحيط والكرة
 في الكرة الصلبة كما في الارض فباد ذلك ان كثر الماء اذا فرضت في مكان كثر النار فاما كان الأصل للماء لم يتوحد
 لا متناحرا بل يتفرق كثر الهواء ويشغل مكان الهواء كثر النار فاذا تحركت كثر الماء بطبعها من جهة النار الى الجهة
 الى سطح الارض فقد قلعت مسافة تحتية النار والهواء الواقعين في غير جنبها الضرورة للحلا وهذه المسافة
 اكثر من مسافة تحت الارض اعني نصف قطرها لانه قد سبق الى الاذهان ان يترك في الاوهام شأوا في تخالفا
 كثر العناصر بعضها مع بعض وان لم يهرس عليه وهذا السد كان في التفرق في الرتبة ويمكن ان يقال ان
 المراد من اكثر ههنا هو التكدس لا المقدار في شأنا اكثر العناصر بل يتدبر ورجح يندفع اية ما اوردته الشايع
 القوي على الحق الشريفة ان كلام يهرس على كون تفرق عنصرين من تفرق عنصر كك لم يهرس على كون تفرق عناصر
 اعظم من تفرق عنصرين وهذا اعترض على ما ذكر في الاضافتين بالاعتماد الثاني اية بان الارض والهواء اذا فرضنا
 عند المحيط وخليها وطبعها ما تحرك نحو المركز وكانت الارض ساقفة فليزم ان يكون الهواء قبل مضاها وكذا الثاني
 والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت المسافة ساقفة فليزم ان يكون الماء خفيفا خفيفا نحو
 ان الهواء على هذا الاعتماد لا يترك بالطبع على المحيط لكونه مطلوبا له بالطبع نعم لصداقة النار هناك لدفعه
 نحو المركز وكذا الماء لا يترك بالطبع على هذا الاعتماد عن المركز لكونه مطلوبا له بالطبع فاذ لم تكن الارض في
 دفعه النار نحو المحيط فلا يلزم ما ذكر قلنا في غير ذكر الخفة والقليل ان يكون جنتها وهو الماء فيكون
 من الجسم عند كثره وبهية المتكلمون اعتادا ولا حاجة الى اثبات وجوده لكونه محسوسا لذن وضع بدنه تحت
 الحجر المنحدر والطبع الى اسفل او فوق الحجر المروي الى فوق بحيث لا يحد ولا الى اثبات مغايرة للمركز كما سجد الانا
 من الزوايا المنفوخ فيه اذ عليه بيده من الماء وكما يجد من الحجر اذا سكن في الهواء فالشبح في الشفا المبل هو ما
 يجتري بالحسد والحوال ان ليس بالطبع بالفساد والفساد فيفسد من انفسه فليست هناك من القوة على المداخلة فيفسد
 شدة وقصا نائمة يكون انفسه لا يشك في وجوده وان كان الجسم ساكنا انتهى فليطلب الى الميل على شدة
 المداخلة المحسوسة ويقتضي ان كيفية تاهم يكون الجسم مقلما لما نفعه على ما ذكره الشبح في الحدود وهذا الخفة ليس من
 الكيفيات المحسوسة لا بل لا يثبت وجوده من دليل فلو اسند عليه بانه لو الامر الذي يوجب المداخلة لم يختلف
 الحجران المربوا بقوة واحدة في مسافة واحدة اذا اختلفا في الصغر واليسر فيهما مداخلة بفعل الخلف جهة الحجر كقول
 سيدنا اية لم نذكرنا واورد عليه الامام ان الطبيعة معاودة للحركة الفسفرة فلا حاجة الى اثبات امر متنا

يقتضي ان يكون في مكان النار
 والهواء اعظم من مكان الماء
 وذلك مما لم يهرس عليه بل ما ذكر
 في الخفة الاضافية بالاعتماد الاول
 يجب ان
 يترك بطبيعتها الى ان يماثل مفعها مفعر
 الهواء فقد تحركت في مسافة مكان الارض والماء
 وظن ان المسافة الاولى اكثر من الثانية
 هذا الجواب لا يجنبه فان فرض كثر الماء
 بحيث يماثل مفعها مفعر القلب فرض امر متع
 على قواعدهم ينفذ الحكم المأمر على الامر
 المنع بل الخوف في الجواب ان يقال لا يتم
 لزوم كون تفرق النار والهواء اعظم من
 تفرق الماء والارض صوابا بل من تفرق
 الارض فقط والمراد من التفرق مقلما بين
 الحدب المفعر في الكرة الجوية وما بين
 المحيط والكرة في الكرة الصلبة كما في
 الارض فباد ذلك ان كثر الماء اذا فرضت
 في مكان كثر النار فاما كان الأصل للماء
 لم يتوحد لا متناحرا بل يتفرق كثر
 الهواء ويشغل مكان الهواء كثر النار
 فاذا تحركت كثر الماء بطبعها من جهة
 النار الى الجهة الى سطح الارض فقد
 قلعت مسافة تحتية النار والهواء
 الواقعين في غير جنبها الضرورة للحلا
 وهذه المسافة اكثر من مسافة تحت
 الارض اعني نصف قطرها لانه قد سبق
 الى الاذهان ان يترك في الاوهام شأوا في
 تخالفا كثر العناصر بعضها مع بعض
 وان لم يهرس عليه وهذا السد كان في
 التفرق في الرتبة ويمكن ان يقال ان
 المراد من اكثر ههنا هو التكدس لا
 المقدار في شأنا اكثر العناصر بل
 يتدبر ورجح يندفع اية ما اوردته
 الشايع القوي على الحق الشريفة ان
 كلام يهرس على كون تفرق عنصرين
 من تفرق عنصر كك لم يهرس على كون
 تفرق عناصر اعظم من تفرق عنصرين
 وهذا اعترض على ما ذكر في
 الاضافتين بالاعتماد الثاني اية بان
 الارض والهواء اذا فرضنا عند
 المحيط وخليها وطبعها ما تحرك نحو
 المركز وكانت الارض ساقفة فليزم ان
 يكون الهواء قبل مضاها وكذا الثاني
 والماء اذا فرضنا عند المركز
 وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت
 المسافة ساقفة فليزم ان يكون الماء
 خفيفا خفيفا نحو ان الهواء على
 هذا الاعتماد لا يترك بالطبع على
 المحيط لكونه مطلوبا له بالطبع نعم
 لصداقة النار هناك لدفعه نحو
 المركز وكذا الماء لا يترك بالطبع
 على هذا الاعتماد عن المركز لكونه
 مطلوبا له بالطبع فاذ لم تكن الارض
 في دفعه النار نحو المحيط فلا يلزم
 ما ذكر قلنا في غير ذكر الخفة والقليل
 ان يكون جنتها وهو الماء فيكون من
 الجسم عند كثره وبهية المتكلمون
 اعتادا ولا حاجة الى اثبات وجوده
 لكونه محسوسا لذن وضع بدنه تحت
 الحجر المنحدر والطبع الى اسفل او فوق
 الحجر المروي الى فوق بحيث لا يحد ولا
 الى اثبات مغايرة للمركز كما سجد
 الانا من الزوايا المنفوخ فيه اذ عليه
 بيده من الماء وكما يجد من الحجر اذا
 سكن في الهواء فالشبح في الشفا المبل
 هو ما يجتري بالحسد والحوال ان ليس
 بالطبع بالفساد والفساد فيفسد من
 انفسه فليست هناك من القوة على
 المداخلة فيفسد شدة وقصا نائمة
 يكون انفسه لا يشك في وجوده وان
 كان الجسم ساكنا انتهى فليطلب الى
 الميل على شدة المداخلة المحسوسة
 ويقتضي ان كيفية تاهم يكون الجسم
 مقلما لما نفعه على ما ذكره الشبح في
 الحدود وهذا الخفة ليس من الكيفيات
 المحسوسة لا بل لا يثبت وجوده من
 دليل فلو اسند عليه بانه لو الامر
 الذي يوجب المداخلة لم يختلف الحجران
 المربوا بقوة واحدة في مسافة واحدة
 اذا اختلفا في الصغر واليسر فيهما
 مداخلة بفعل الخلف جهة الحجر كقول
 سيدنا اية لم نذكرنا واورد عليه
 الامام ان الطبيعة معاودة للحركة
 الفسفرة فلا حاجة الى اثبات امر متنا

لها

[illegible]

ومن جهة التغير عنه قوله للشدة والضعف فبين ما صدق من جهة معتد من الحركة وذلك بخلاف الحركة اذ ليس لها
 جهة ثبات في صدور هاتين الطبيعتين غير واسطة واما ان يبين من جهة الموازنات لمساواة السيل ومن جهة الخش
 للصدور عن الطبيعة فانما هو من حال الجسم ذي الطبيعة بجسدهما والكيف والوضع كما اشار اليه في شرح الاشياء اذ
 بقوله فان قلت لا امر لا يتبدل وبقصد من اختلاف الجسم في الطبيعة في الكم اه هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام واهل
 ان الحركة نحو الخزن من التغير وهو كونه غير فارة الذات وهذا الصفة متباينة في صدور هاتين الطبيعتين الفاعلة الذات
 ان الطبيعة ليست لها مبدءا لصدورها بل باعتبار ان الطبيعة طالته لها ملاءمة فذلك عند تمامه اعتبارا حاصلا
 في كل حين من حدود الزمان من تلك الحالة تنقضي الحركة الى حال اخر من حدود المسافة والواقع في كل حين من حدود الزمان
 وان كان ثبوته على الحركة لكن على كنه ساقفة عليه وما يوقف عليه انما هو الحركة اللاهضة فلا يلزم الدور المحل
 ومنها ما اشار اليه بقوله ومختلفة متضا بغير ان السيلين الذاتيين الى جهتين مختلفتين متضات لا يمكن ان
 في جسم واحد لان المداخلة الذاتية الى جهة لا يجمع المداخلة الذاتية الى خلاف تلك الجهة بالضرورة سواء ذلك
 في الحركة الابدية وغيرها وكون السيل محسوسا في الابدية والوضعية دون غيرها لا يقتضي كون ذلك الحكم الفعلي
 ظاهرا منها دون غيرها كما زعم الحق الشريف ان مقتضى الاطمينية ومنها انه لا بد في كل قبل الحركة القسرية من مبدءا
 سبيل طبيعي فيكون معاوقا داخليا كما لا بد في الحركة الطبيعية من قوام ما في المسافة ليكون معاوقا خارجيا اذ
 الحركة تمنع من تحفظها بدون معاوق داخلية ان يقال لو لم يكن ان يترك بالفسر ما لا سبيل في طبيعتها فليترك فيضا
 في زمانا وليترك في تلك المسافة جسم اخر في سبيل معاوقه وقا طارئة بقطعها في زمانا طول وليكن
 جسم ثالث في سبيل سبيل معاوقه اقل على نسبة يقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المتحرك مسافة اطول من
 المسافة الاولى على نسبة زمان في ذي السيل الاول وعدم السيل لان مع هذه الزمان يكون نسبة المسافة القسرية
 الى الطولية كقسيته السيل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان علم السيل يتحرك مثل متسا لان مع هذه المتحرك يكون
 نسبة الزمان الى الزمان كقسيته المسافة الى المسافة والى هذا اشار بقوله ولو لا ثبوته اي ثبوت السيل لم لم
 ثبوت السيل الطبيعي ولو لا ثبوت السيل الطبيعي لتساوى والعابق الطبيعي لو فرض وعادة في الحركة القسرية كما بينا
 ومنها ما اعتقد المتكلمون من غير ما قال وعند اخرين بين المتكلمين هو الى الاعتماد حينئذ بعد بحسب طبيعة الجها
 فان للجسم بحسب جهة اعتماده ونماذج الاعتمادات وتختلف باعتبارها اي باعتبار الجها فان اتخذت الجها ثباتا
 الاعتمادات وان غدت تختلفت ومنه اي من الاعتمادات الثقل اي عند طاقته منهم كما يجهلهم ومنا بغيره عند
 كما في على متابع ليس الثقل من جها الاعتماد بل من غايله على ما قال واخر من جعلوه مغاير للاعتمادات وقالوا ان الثقل
 عيان من كثرة الاجزاء متكاملا كان اجزاءه اكثر كان الثقل ثم ان المتكلمين فهموا الاعتماد الى لازم ومقادير على ما قال
 ومنه لازم كاعتماد الثقل والخفيف الى جهتي السفل والعلو ومقادير كاعتماد الثقل الى العلو والخفيف الى السفل
 ويقترن اي الاعتماد الى محل واحد لا غير لانه من ومنع حلوله عن واحد في محلين كما مر قالوا ان الغلبة
 منهم وهو لو الاعتماد مفقودا لنا حيث يثبت بحسب اعتبارا وبغيره محسوسا فكان صادرا بعد ثباته
 بولده منه اي من الاعتمادات اشياء بعضها الدائمة من غير شرط كاللون وهي الحركة والسكون والاعتمادات في الامر
 فانها بولده من الاعتمادات بلا واسطة ولا شرط وبعضها انية بل لا بد من شرط كالاشياء فانها بولده من الاعتمادات
 من غير واسطة لكن بشرط هو الصاكة وبعضها لا بد من شرط بولده من اعتمادات كالام فانه بولده من الاعتمادات

انما اذا كان احد السيلين ذاتا والآخر حركيا كسائر
 انما اذا كان احد السيلين ذاتا والآخر حركيا كسائر
 انما اذا كان احد السيلين ذاتا والآخر حركيا كسائر
 انما اذا كان احد السيلين ذاتا والآخر حركيا كسائر

بواسطة القربى وكالتأليف فانه يولد عنه بواسطة الجاذبة **المسئلة الثانية** في احوال المنظر
 وقد عرفت ان فيها ما هو مبصر بالذات وما هو مبصر بواسطة الكيفيات المجردة بالذات تسمى احوال المنظر
 على ما قال ومنها اي من الكيفيات المحسوسة او اهل البصر اخصها بالذكر لانها هي المعدودة من الكيفيات المحسوسة
 ما مبصر بتوسطها من الكيفيات المختصة بالكليات ومن المفادير الاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والاضواء والحد
 والنفور وسائر الاشكال والاطول والقصير والظنير والكبر والغرير والبعيد والقرير والاضال والحركة والسكون
 والضعف واللبك والحسن والقيح وغير ذلك لا مثل الرطوبة واليبوسة على ما توهم بل المبصر منها السيلان والتماسك
 والرجع الى الحركة والسكون واستواء الاجزاء واختلافها الراجع الى الوضع وهي اللون والضوء لا يمكن بغيرها
 لظهورها كالمزج في الحرارة وما قبل من ان الضوء كالاول للشفاء من حيث هو شفاف وكيفية توضع ابصارها على
 ابصارها في اخره هو الضوء معرف بالاضحى كما لا يخفى ولعل المراد به هو التنبه على خاصتها واحكامها بالبرزاد امتنانها
 كالمزج ولكل منهما طهران اما طهر اللون فشيئا واما طهر الضوء فاضواء الشدائد في الغاية والضوء الضعيف في القلة
 وللاول اي اللون ضعفه ود على من نعم كالحكمة الشخ في الشفا ما حاصله انه لا يصفى للون اتم وان البياض اتم
 فيقبل من مخالطة الهواء الاجناس الشفاة للضعف حد كما في الثلج فانه لا يثبت هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء
 في الهواء متعاضدة شفاة وكذلك في بد الماء والمخون من البلور والرجاج الصافي والشفاء الكبير لم اذا عرض
 منه شوائب السواد فيقبل من عدم غور الضوء في الجسم كثافة وانما علاج اجزاءه بما في الالوان فيقبل بحسب اختلاف
 الشفافة ونفاذ مخالطة الهواء ومنهم من جعل الماء سببا للسوا فالولذلك اذا بليت هذه الاشياء ما لا يخلو
 لان الماء يخرج الهواء ولا يشفى اشفاة ولا يفتد منه الضوء الى السطح فينبغي مظلمة ومنهم من جعل السوا لونا بالشفافة
 واصل الالوان فالولذلك لا ينفذ ولما البياض من ارض الشفافة اكره ولذلك يمكن ان يصنع وقال قوم ان
 الاسطفا كلها مشقة فاذا اركب حدها البياض على الصفة المذكورة بان يكون ما على البصر سطوحا مسطحة
 من الشفافة فيقبل فيها البصر السواد بصر اذا كان ما على البصر من الجسم واما يمنع الاشفاة للظفر الى دفعها
 حتى وان اضاءت فيها لا يفتد منها الضوء فتولد اجساد انظم ثم قال وبارء هو لا يفتد مجموع المذكورين فوم اخرون
 لا يقولون بالاشفاة البنية وبروز ان الاجناس كلها ملونة وانه لا يجوز ان توجد جسم الاول لون ولكن الشفافة
 والمنافذ الحالية اذا كثرت في الاجناس فتدفعها الشعاع الخارج عن المصنوع الى الجهة الاخرى فتدفعه شعاع
 البصر في ما وراءها انتهى المحقق كما اشار اليه الصعل على الالوان كيمياء في الخارج لا مقبلة وان ظهورها
 في الصوامع المذكورة لا ينافي في ضعفها ولا حدوها باسباب الغر والشفافة حاصلة انه لا شك في ان مخالطة الهواء
 بالشفافة يظهور البياض وكذا يدعى البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في الحجر فانه يبيض بالثلج في القلابة
 ولا يبيض بالشمع والذوق ان تفرق الاجزاء ومخالطة الهواء اكره وكما في البيض المسلوق فانه يصير شديدا
 مع ان النار لم تفتد منه بخل لا هو ابيض عنه ولو فرض ان هو ابيض داخل طوبى فيفسد لكان ختوره لا انشفاة
 وكذا في الدوا الذي يفتد اصل الجبل ويجهون لبن العذراء فانه يكون من خلج فيه للرد اصبح هذا المخل فانه ثم
 منقعه في المخل غايه الاشفاة والبياض فخلط بمخلج هذا القلابة وصنع غايه الضمنية ببالغ فيها ثم يخلط
 الماءان فيبعد المخل الشفاة من الرذارسنج ويصير غايه البياض كاللبن الرايب ثم يصفى ما ذلك لحد وتفرق
 في شفاة ونفوذ هو اتم فانه كان منفردا مضافا الى الخل ولا تغار اجزاء منفردة وانما كاش منو البعض الى البعض

قد عرفت ان فيها ما هو مبصر بالذات وما هو مبصر بواسطة الكيفيات المجردة بالذات تسمى احوال المنظر
 على ما قال ومنها اي من الكيفيات المحسوسة او اهل البصر اخصها بالذكر لانها هي المعدودة من الكيفيات المحسوسة
 ما مبصر بتوسطها من الكيفيات المختصة بالكليات ومن المفادير الاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والاضواء والحد
 والنفور وسائر الاشكال والاطول والقصير والظنير والكبر والغرير والبعيد والقرير والاضال والحركة والسكون
 والضعف واللبك والحسن والقيح وغير ذلك لا مثل الرطوبة واليبوسة على ما توهم بل المبصر منها السيلان والتماسك
 والرجع الى الحركة والسكون واستواء الاجزاء واختلافها الراجع الى الوضع وهي اللون والضوء لا يمكن بغيرها
 لظهورها كالمزج في الحرارة وما قبل من ان الضوء كالاول للشفاء من حيث هو شفاف وكيفية توضع ابصارها على
 ابصارها في اخره هو الضوء معرف بالاضحى كما لا يخفى ولعل المراد به هو التنبه على خاصتها واحكامها بالبرزاد امتنانها
 كالمزج ولكل منهما طهران اما طهر اللون فشيئا واما طهر الضوء فاضواء الشدائد في الغاية والضوء الضعيف في القلة
 وللاول اي اللون ضعفه ود على من نعم كالحكمة الشخ في الشفا ما حاصله انه لا يصفى للون اتم وان البياض اتم
 فيقبل من مخالطة الهواء الاجناس الشفاة للضعف حد كما في الثلج فانه لا يثبت هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء
 في الهواء متعاضدة شفاة وكذلك في بد الماء والمخون من البلور والرجاج الصافي والشفاء الكبير لم اذا عرض
 منه شوائب السواد فيقبل من عدم غور الضوء في الجسم كثافة وانما علاج اجزاءه بما في الالوان فيقبل بحسب اختلاف
 الشفافة ونفاذ مخالطة الهواء ومنهم من جعل الماء سببا للسوا فالولذلك اذا بليت هذه الاشياء ما لا يخلو
 لان الماء يخرج الهواء ولا يشفى اشفاة ولا يفتد منه الضوء الى السطح فينبغي مظلمة ومنهم من جعل السوا لونا بالشفافة
 واصل الالوان فالولذلك لا ينفذ ولما البياض من ارض الشفافة اكره ولذلك يمكن ان يصنع وقال قوم ان
 الاسطفا كلها مشقة فاذا اركب حدها البياض على الصفة المذكورة بان يكون ما على البصر سطوحا مسطحة
 من الشفافة فيقبل فيها البصر السواد بصر اذا كان ما على البصر من الجسم واما يمنع الاشفاة للظفر الى دفعها
 حتى وان اضاءت فيها لا يفتد منها الضوء فتولد اجساد انظم ثم قال وبارء هو لا يفتد مجموع المذكورين فوم اخرون
 لا يقولون بالاشفاة البنية وبروز ان الاجناس كلها ملونة وانه لا يجوز ان توجد جسم الاول لون ولكن الشفافة
 والمنافذ الحالية اذا كثرت في الاجناس فتدفعها الشعاع الخارج عن المصنوع الى الجهة الاخرى فتدفعه شعاع
 البصر في ما وراءها انتهى المحقق كما اشار اليه الصعل على الالوان كيمياء في الخارج لا مقبلة وان ظهورها
 في الصوامع المذكورة لا ينافي في ضعفها ولا حدوها باسباب الغر والشفافة حاصلة انه لا شك في ان مخالطة الهواء
 بالشفافة يظهور البياض وكذا يدعى البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في الحجر فانه يبيض بالثلج في القلابة
 ولا يبيض بالشمع والذوق ان تفرق الاجزاء ومخالطة الهواء اكره وكما في البيض المسلوق فانه يصير شديدا
 مع ان النار لم تفتد منه بخل لا هو ابيض عنه ولو فرض ان هو ابيض داخل طوبى فيفسد لكان ختوره لا انشفاة
 وكذا في الدوا الذي يفتد اصل الجبل ويجهون لبن العذراء فانه يكون من خلج فيه للرد اصبح هذا المخل فانه ثم
 منقعه في المخل غايه الاشفاة والبياض فخلط بمخلج هذا القلابة وصنع غايه الضمنية ببالغ فيها ثم يخلط
 الماءان فيبعد المخل الشفاة من الرذارسنج ويصير غايه البياض كاللبن الرايب ثم يصفى ما ذلك لحد وتفرق
 في شفاة ونفوذ هو اتم فانه كان منفردا مضافا الى الخل ولا تغار اجزاء منفردة وانما كاش منو البعض الى البعض

لأن هذه ما الغلبا بالغمرة في العلم أن كون الألوان ذوات حجاب في الخارج أمر ضروري وليس الغرض من هذا الوجه
إلا التنبه عليه وإزالة وهم من فهم غير فلا بد علمها ما أوردته الأمام في المباحث المشرفة من أن لها أن
يقول على هذه الوجوه معاً أن يكون لفضل البياض سبباً لا غلبة له في الموضع لا اعتماد على الحسن والالوج الحكم
يكون الثلج أبيض حقيقة هذا ثم استدل في الشفاء على وجوب كون البياض خاتمة عن حقيقة الضو بان قال لو لم يكن البياض
الاصفر والسواد إلا ما قبل لم يكن تركيب البياض والسواد الاختصاص مسلكاً واحداً بيان هذا أن البياض يجرى إلى السواد
قليلاً قليلاً من طرف ثلثة أحوال طريق الغيرة وهو الطريق السالنج فانه إذا كان السلوك ساذجاً توجه إلى الغيرة
ثم منها إلى العود بغيره ثم كل شيء يؤول إلى السواد وبذلك لا يزال يستلحق السواد وحده ليس بغيره يجرى بعض الثاني
إلى الجمر ثم إلى الغيرة ثم إلى السواد الثالث إلى الخضرة ثم إلى السبلية ثم إلى السواد وهذه الطريق إنما يجوز لاختلافها
لجواز اختلاف ما تركيب عنه الألوان المتوسطة فإن لم يكن الأبيض وسواد ولم يكن أصل البياض إلا الضوء وقد
استحال بعض هذه الوجوه لم يكن في تركيب البياض والسواد إلا الاختلاف في طريق واحد لا يقع الاختلاف في الأروغ
بجس النبض الاستدلال فقط ولم يكن طريق مختلفة فاذ كانت مختلفة فيجب أن يكون شوبين غير البياض والسواد على أن
يكون شوبين غير البياض وليس في الشفاء في غير البياض وليس سواد ولا بياض ولا غير كمالها إلا الضوء عند من جبراً غير
شبابها فان طراد هبة منع استحالة الألوان في طريق شبة وان صح من ههنا يمكن أن يتركب الألوان فيكون سبباً
والسواد إذا خلطاً وحدها كانت الطريقة هي طريقة لا غير لا غير فإن خالط السواد فكان مثل الغمامة التي يجرى
عليها الشمس مثل الدخان الأسود بخاطلة النار فكان من أن كان السواد غالباً الوصفه أن كان السواد مغلوباً
وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم أن كان هناك صغر فخلطت بواد ليس له في جملته أثر فحدثت الخضرة وبالجملة
إذا كان الأسود بطريق البصية ظهر الجمر بالعكس ثم إذا كان السواد غالباً في الأول كانت فتمه وإن كان السواد غالباً
في الثاني كانت كراثة تلك الشدة إلى الاسم منها وان خلط ذلك بياض كان كهويرة بخارية وان خلط بالكراتية
سواد وقليل حره كانت بنية كان خلط بالحر بنية كانت اجوابية فمهاذا يمكن ناليفت الألوان هذا كلام الشفاء مع لونه
تخصيصاً في شمس اعراضاً وهو أن ما ذكر من دلالة اختلاف طريق ناليفت الألوان على كون البياض غير الضو تماماً ثم في
ناليفت الألوان في أن يكون بامتزاج الكيفيات أي السواد والبياض وليس يلزم لجواز كون الناليفت بامتزاج الاجسام دون
الكيفيات أي الأسود والأبيض ولا أقل أن يكون للاجسام مدخل في ذلك فلا يلزم اختراع اختلاف الطريق فاجتمع هذا
الاعراض بان قال ولو كانت هذه لا يكون إلا بخلط الاجسام وقد علم بغيره بالغيرة أن الأسود لا يصنع منه الضوء
بالعكس جها السوابية لكان يجب أن يكون الألوان الخضرة والجمر إنما يعكس منها البياض ولا يعكس من الجمر السود
شيء وخصوصاً وهي صفة من كسره فان قبل فقلد زاهما يعكس عن الخاطوط فالجواب أن ذلك لأن الخلط يوجب الفعل
والانفعال ويجب سبب لك امتزاج الكيفية ثم فالفقدان من هذا أن البياض الحقيقة في الاشياء ليس بضو هذا
وقال شارح الحقائق مما استدل به في الشفاء على كون البياض من غير خلط هو بالمشقة أن أحدهما اختلاف
طريق الاجزاء من البياض إلى السواد حيث يكون من البياض نازة إلى الغيرة ثم العود بغيره ثم السواد وان قال في الجمر ثم الغيرة
ثم السواد ونازة إلى الخضرة ثم السبلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما تركيب عنه الألوان إذ لو لم يكن إلا السواد كمالها
ولم يكن البياض إلا بخاطلة هو الاجزاء الشفاء لم يكن في تركيب السواد والبياض إلا الاختلاف في طريق وان وقع
اختلاف في الشدة والضعف فانهما انعكاس الجمر والخضرة ونحو ذلك من الألوان فانه لو كان اختلاف الألوان

لا اختلاف الشفاف بغير لوجين لا يعكس من الاحمر والاخضر والابيض لان السواد لا يعكس بحكم التجزئة ثم قال ولا
 هذا من الوجهين على ان سبب اختلاف اللون لا يمكن ان يكون هو التركيب من السواد والابيض اظهر من ذلك ان اعلی ان
 سبب البياض لا يمكن ان يكون مخالطة الهواء الدقيق الشفاف مع ان في ذلك من نظر الجواز ان يجمع تركيب السواد والابيض
 على انها مختلفة وان يعكس السواد عند الاختلاط والامزاج وان يعكس عند الانفراد انتهى الجواب عن الاول ان يفرق
 الوجهين بحيث لا بدل الاعلى المظ هو ان تركيب اللون من السواد والابيض امر ظاهر ومنقول على قولهم ان البياض
 الاضواء لا امر اعز لم يكن اختلاط وطور التركيب عن الثاني انه لا شك في امكان اختلافها التركيب من السواد والابيض
 لكن في الشدة والضعف اختلاف اللون ليس في الشدة والضعف فقط وعن الثالث انه لا معنى لعدم انعكاس
 السواد من الاسود عند الانفراد مع كونه اقوى جدا وانعكاسه منه عند الاختلاط مع العكس لاستيعاب الصلابة وهذا
 معنى قول الشيخ ونحوه هي ضعيفة منكسرة ولما اعترض الامام على هذه من الوجهين بان يجوز ان يوجد هناك لون
 مختلف لا يخلط بالابيض في الحقيقة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد لا يجوز ان يكون
 كونه افرز ان الله ومنهم هذا الرابع على تسليم الاوان المختلفة مركبة من السواد والابيض سواء كانت متحققة او محتملة
 ثم قال الشيخ وانما قولهم ان الاسود غير قابل للون اخر فاما ان يعطى على سبيل الاستحالة او على سبيل الصنع فان
 لا عنوان على سبيل الاستحالة فقد كذبوا وما يمكن بهم الشك في ان عنوان على سبيل الصنع قد كان محال مجاور
 لاحال كقوله لا يعلم ان يكون الشيء للون لا يكون مسودا الا وبقوة نافذة متعلقة بخاصة في الحقيقة وقد
 وبنوع وان يكون ما هو موجود في الاشياء البصرية محال ذلك في طبيعة فلا يمكن ان يصفى الاسود ويدخله وبل ان
 ان ذلك لا يمكن ان لا يمكن ان يكون له الصلابة مثل الاستبدال وغير محتملة ما فيه بقصور وظلال السواد صبغة ابيض
 ثم قال طما المنة هي الثاني في غير مدعي الغوم الذين لا يقولون بالاستحالة فان ذلك المنة هي لا ينضم القول بالالا
 اذا فرض المحل موجودا وذلك لان المسام التي ذكرها اما ان يكون مملوءة من جسم او يكون خالية فان كانت مملوءة
 من جسم فاما ان يكون ذلك الجسم ثقیف من غير مشا او يكون له اية مشا وينتهي لجهة ثقیف الى شيف لا مسام له وهذا
 خلاف قولهم واما ان لا يكون من هذه ثم يصفى وجود الحلاء وطرفا ما يطرأ اللون السواد والابيض وهما الاصل
 في اللون وركب البواقي منها كما سيجاء في قولهم الاصل في السواد والابيض والحمرة والصفرة والخضرة ويجعل
 البواقي التركيب من هذه الخمسة بل ان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا اصغرت سمحا فانما تملأ بعضها بالبقية
 فانه يظهر منها الوان مختلفة بحيث لا يمكن ان يحددها الحس فالحس في اللواحق والحواس في تركيب هذه
 الخمسة على حاشية يحد كیفان في الحس في الوان المختلفة واما ان كل كيفية لونية فهو من هذا القبيل في سبيل
 التجزئة المضادة ايضا اذ احصينا الكون في غاية الخلاف فلا يجوز اجتماعها في موضوع واحد ولا يلزم من تركيب
 الالوان كالفئة منها اجتماعها لان ذلك انما يكون بالاستحالة او باختلاط الملونين لا باختلاط اللونين على انه لو
 فرض كونه باختلاط اللونين انهم لا يلزم اجتماع جزء صغير من احدهما لملونين مع جزء صغير من الاخر في المحل بل يحل كل منهما
 جزء اخر من محل الفئة مثلا قد يروى في اللون على الثاني في الغنى في الادراك في الوجود خلافا للشيخ غير من
 الحكم فانه لا يخلو الى شرط اللون بالصفوى الوجه فلا لون عندهم حيث لا صفوا فاذ عدا الصفو وجعل اللون والصفو
 استبعدوا ذلك فخلوا الصفوى شرط الرؤية الاوان لا وجودها بل هو المشهور عند الجمهور على ان الواصف في
 ان الاستيعاب من رفع والمطلوب واضح بما قال الشيخ في الشك في الاجسام على فيمن جسم ليس من شأنه ان يحجب بغيره

٢ قابل النور كالهواء والماء وهو الشفاف وجسم من شأنه هذا المحجب كالحديد والذهب الذي من شأنه هذا المحجب فيه
 ما من شأنه ان يرى من غير حاجة الى خصوصية لغيره وجود النور في الشفاف وهذا هو المصير كالشمس النارية غير
 شفاف بل هو حاجب عن ذلك ما وراءه ومنه ما يحتاج الى خصوصية ^{بعض} بجعله يمتصه وهذا هو الملون فالضوء كبقية النعم
 الاول من حيث هو كونه واللون كبقية النعم الثاني من حيث هو كونه فان الجسد لا يمكن ان يمتصه ان يمتصه شيئا حلقه ولا هو بنفسه
 منير فهو الجسم الملون بالقوة واللون بالفعل اما الجسد ليس له نور فان النور لا يقع على حرم ما حلت فيه بياض بالفعل
 او سوادا وحضرة او غير ذلك فان لم يكن كان اسود فظا مطلقا لكنه بالقوة ملون ان عيننا باللون بالفعل هذا الذي
 هو بياض وسواد وحضرة وصفه وما اشبه ذلك ولا يكون البياض بياضا والحضرة حمرا الا ان يكون على الهيئة التي تراها
 ولا تكون على هذه الصفة الا ان يكون مستبيرا فلا تظن ان البياض على الهيئة التي تراها والحضرة وغير ذلك يكون وجودا
 بالفعل في الاجسام لكن الهواء المظلم يعوز عن بياضه فان الهواء نفسه لا يكون مظلما انما المظلم هو الذي لا يستبصر بالحالة
 فان الظلمة عدم الضوء في ما من شأنه ان يستبصر وهو الشيء الذي يدري النور يرى ما يكون فيه النور يرى
 والشفاف لا يرى البنية فالظلمة هي محل الاسناد وما يظن ان هناك ألوانا لكنها مسئولون عنها فان الهواء الاكبر
 وان كان على الصفة التي ترى مظلما اذا كانت الالوان بالفعل امل كونك في غار وفيه هو اكله على الصفة التي نظمت ان
 مظلما فاذا وقع النور في جسم خارج موضوع في الهواء الذي يحسبه بترافك زاه ولا يترك الهواء المظلم الواقع
 بينه وبينك بل الهواء عندك في الحالين كانت ليس بشيء وانما التلاذ في حال ان لا يرى شيئا وهو ان لا يكون كبقية
 التي اذا كانت موجودة في الاجرام الى الانبعاث من مستبصر وفيه ظلمة فلا تراها ولا ترى الهواء فيجمل لك ما يجمل
 لك لو غلبت العينين في سترها فيقبل لك ظلمة مشوشة تراها فالجسم الذي هو من شأنه ان يرى لونه اذا كان غير مستبصر
 كان مظلما ولم يكن فيه ما يمتصه لون بالفعل لكنه ان سمي انسانا لا شعرا ذات مختلفة الى يكون في الاجسام التي
 اذا استنارت صارت واحدا منها الشيء الذي يراه بياضا والاخر حمرا والوانا فلهذا ان الله يكون باشره ^{اسم} الا
 هذا خلاصة ما في الشفاف وما لا يرى اللون في الظلمة فذلك لما انعكس في نفسه واما لو جوعا نوع
 رؤيته ولا عاين هناك بالضرر هو الهواء المظلم وهو لا يصلح عاينا فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج مع
 كون الهواء الذي بينهما مظلما فهو لعدم في نفسه هو المظلم واعترض المناظرين عليه بان عدم الرؤية لعدة لعدة
 شرطها وهو احاطة الضوء بالرؤية فلا بد ان على المظلم وانما اذا احبب النامل وجوده عن غيبته التوهم والتجمل امكان
 ان يفرق في ظل اللون الموجود بالفعل في الظلمة غير مظهر لكونه مسئول بالظلمة له وجه تجمل واما ان يكون غير مظهر
 مع وجوه بالفعل وسلامة الحاسة وعدم الحائل لكونه محابا الى احاطة الضوء فلا معنى له وانما يخل يمكن ان
 يكون لاحاطة الضوء باللون في كونه مرئيا سوى جعله موجودا بالفعل وما يشار الى الاوهام من ان الضوء يجعل
 اللون الموجود ظاهر للحس فيكشف عنه فلا وجه له ان الظهور والانكشاف لا معنى لهما الا ان ارتفاع الحائل فبنا
 هذا السبيل وانما هو على توهم كون الظلمة امر وجوديا عاينا من الرؤية فلهذا من بطلانه ولو ان يظنوها
 للحس كونه مدركا له فالشعاع البصر مشتمل في سبب ذلك ولا يحتاج الى انضمام الضوء اليه ولو فرض ان احبب
 الى ذلك لم يكن لا شرا للاحاطة بالمرح وجه لئلا في هذا ما غلب في هذا المقام العوض الذي قد طبق المناظرين
 على بطلانه في الحس بعضهم بالضرر في انطق انك بعد الاطلاع على انبعاثك عليه لست في ان بابا بما في
 مثل التبع وغيره من اجلة الحكماء واستدل ابن الهيثم على اشتراط اللون بالضوء في الوجود بان يرى الالوان تضعف

وتشدد

ولشد بحسب ضعف الضوء واشداده وكلما كان الضوء أقوى كان اللون أشد وكلما كان أضعف كان أضعف
 وكل طبقة من الضوء شرط الطبقة من اللون فإذا انتفى طبقات الضوء انتفى طبقات الألوان بامرها وتختل من
 انقضاء نلون مط وهذا الاستدلال مما الرضا كثر ون قال المحقق الشيرازي ما قال قدس لم يقل فلم لا يقال ان
 يقال ان انقضاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انقضاءها ليس لانقضاءها بل لانها لا تخرج بمجردها وانما يجوز ان
 يكون للون طبقة غير شرطية بشرط من مراتب الضوء فوجد تلك الطبقة في الظلمة فوجد اللون في منتهى ما مع ان
 لما لم ان يقول المخلت بحسب ان الضوء هو الرؤية المشروط بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية شرط جلا
 وحسب ما يجب ان الضوء اضعف بما مع كون المرئي الذي هو اللون باقيا على حاله والحد انتهى قول فوجبه لا غير
 بالحدس بما ذكره او لا وثابتا ليس بعيدا وما الاعتراض مني على التوهم المذكور انقضاء ان الجلاء والاختفاء
 الظهور والاستئثار ان منهم من جعل الظلمة شرطاً للرؤية بعض الاشياء كالنمل والبعوض والليل من الكواكب
 البعيدة حيث لا يرى النهار لفقدان شرطها ورد بان ذلك ليس لوقوف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير متفعل
 بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فيفعل عن الضوء الضعيف ويدركه كالهباب الذي ترى في البياض اذ وقع
 عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس هما اي الضوء واللون شيئا بآن رد على من زعم ان الضوء ليس امر معا واللون
 وانما هو نفس ظهور اللون قال الشيخ في الشفاء الناس من ظن ان هذا النور لا معنى له البتة وانما هو ظهور من الملو
 بمعنى انه نفس اللون اذ ظهر ظهورا بيا والذى يفهمه هذا الباب ما يتجلى من اللون من برق بلمع الملوان وليس ذلك
 البرق شيئا في المرئي نفسه بل امر به من البصر بالمعاني بين ما هو افضا وما هو اشد ضوءا وشد ظهورا واللون لشد
 فابتر الشئ المصنوع فالواظن ان المرئي من شئ سوا اللون ان على الحائط الابيض شيئا غير البياض وغير ظهوره يستحي
 الشئ شيئا فان فابتر ما شئ ذلك بالظل على الحائط من ذلك الظل بسبب طينته ما يخفى لها من البياض ما كان يجيب
 بظهوره كان غلط من الظلمة التي لا معنى لها الاختفاء او زيادة حقا كان اللون لا معنى له الا ظهورا وازداد ظهوره
 هو لا هو من برون ان الشئ ليس ضوءا الا اشد ظهورا لو فاد برون ان اللون اذ اهر البصر لشد ظهوره ويرى برفق شعاع
 يخفى اللون لعجز البصر لا الخفاء في نفسه كانه نفس البصر عذر اذراك الحيلة فاذا انكثرت ردق لون فالواظن ان
 التي تلمع في الليل اذ العتمة يحس بونها البتة واذا كان نهالا كان لها لون ظاهر لم يكن فيها المعان فذلك اللعنة
 هو بسبب شدة ظهورها وانها لا غير يرى في الظلمة ويكون في غاية القوة فيها البصر اذ كانت الظلمة اضعف فاذا
 اشرف الشمس عليه ظهرها ظهورا لشدتها لو فاد البصر لم يتغير لان البصر قد اعتاد لفاء الظاهر واشد
 بطولع الشمس ومنهم من قال ليس الامر على هذه الصفة بل الضوء واللون متوكلان من شان الضوء ان عليه البصر
 بشرط لون ما فيه والشمس انما لها لون ومع اللون ضوء فليس الضوء واللون معا كما للفرق كما للشمس التو واللون
 اذ الحس بتدعيمه ولم يبرهنا فاولا وهذا غير النور فان النور هو ظهور اللون والضوء ليس هو ظهور اللون
 بل شئ اخر ولا يخفى اللون وان هذه الالوان بالليل يظهر بؤرها في الظلمة فمخفى لونها اذ اظهرت الشمس بؤرها
 ونفى وظهر لونها فمخفى ما في الشفاء في غير هذه هي ثم لو ادبطله وقال يقول ان ظهور اللون فيهم شيئا
 الموضع معينا العلة المحيرة من اللون بالفعل والاخر ظهوره موجود بنفسه بالفعل المعين والحق الاول بل
 على حد اللون لو وجوده لو ما والحق الثاني بل على حد نسبة اللون او وجود ذلك النسبة الى البصر هذا
 ظاهرا مستثانا فانه يوجب ان يكون النور نسبة او حد ونسبة ولا هو موجود في نفسه ان غير ان نسبة اللون

[illegible]

في الضعيف من الافراد المتفرقة وهذا الذي ذكرنا اعني وجوب كون الاشد والاضعف نوعين متباينين هو الدليل على
 امتناع التشكك في الذاتي فان الشد يد والضعف اذ وجب كونها نوعين متباينين لم يتحقق اشتراك الضعيف مع الشد بل
 في الحقيقة لانها بعض ما هو معتبر في الشد بل لا محالة فان قلت هذا منقوض بالعارض فان ما اشتمل عليه بياض الثلج دون
 العاج من التفاوت اذ لم يكن معتبرا في مفهوم البياض لم يتحقق التفاوت بين الثلج والعاج في ما هو بياض بل في امر خارج
 عنه فذلك التفاوت ليس معتبرا في مفهوم البياض لكنه قد ورد من البياض والمقول بالتشكك ليس هو البياض بل الابيض
 مفهوم الابيض انما هو النسبة الى البياض اعني البياض ولا شك ان النسبة الى عدة افراد البياض اشد في كونها النسبة الى اقلها
 من النسبة الى فرد واحد من البياض فحصل التفاوت في مفهوم الابيض لكن مفهوم الابيض ليس ذاتا لا البياض ولا المعروض
 ليلزم التشكك في الذاتي بل هو عرضي لمعروضه ولعلم ان مثل هذا التفاوت الذي بين افراد العرض كالبياض مثلا اعني كون
 فرد كهذا افراد يجوز ان يكون بين افراد الجوهر ايضا كالاشياء مثلا بان يكون فرد من الاشياء كذا افراد منه فيتحقق الشد
 والضعف في هذا المعنى لكن لما لم يكن الجوهر موجودا في الموضوع كالعرض لم يتحقق هناك بالطبع مفهوم عرضي كالبياض
 ليكون مقولا بالتشكك فالمنع في الجوهر انما هو التشكك لا الشد والضعف والظاهر ان من ذهب الى جواز التشكك في
 الجوهر انما ذهب اليه لثبوت هذا التفاوت المذكور ولذا جازوا الحاجة لذلك في المكابرة في جواز التشكك في الجوهر لعل
 اخر لفظة التشكك في الذاتي وهو ان نسبة الهيئة وذاتها الى التجميع الجزئي على السواء فان جميعها متساوية في ان تقع
 في هذا وخارجا لا ينصوا لاعتدال النسبة لهما وذاتها وارتفاعها في ارتفاع الهيئة وذاتها فلا يكون الهيئة وذاتها
 بالنسبة الى شيء من الافراد اولى اقدم او اشد وتقدم بعضها على البعض بالوجود لا بتفصيله فعدمه عليه بالذات فان نسبة
 الى المعروض المتقدم كنسبة الفرد المتأخر والنقص العارض ههنا انهم قد منع بما ذكرنا فان الامر الخارج الذي يجب ان يكون الهيئة
 وذاتها بالنسبة الى التجميع افراد على السواء انما هو مثل البياض وهو ليس بتشكك بل التشكك انما هو مثل الابيض لا يجب
 مساوئيه بالنسبة الى افراد البياض ولا افراد موضوعه لانه ليس هو ذاتا لشيء منها هذا واعلم اننا اقمنا الى هذا الطلب
 والعرض كونهما كان من الماهيات المتشعبة ولم يكن موضع من الكتاب يلقى بتفصيله من هذا الموضع اوردنا الخ في هذا
 المقام ووفينا بما ذكرنا وعدنا في سالف الكلام ولو كان الثاني في الضوح كما حصلنا المحصور اشارة الى ما حكم
 في الثاني من الناس من ظن ان التو الذي يترتب من المضي على الاجسام ليس كبقية مخرجاتها بل اجساما متفصلا
 من المضي وتقع على الاجسام فينبغي انهم بذلك بان تلك الاجسام الصغرى ان لم يكن متفارقة فمتشابهة لها
 وهي ان كانت متفارقة فالجواب ان يزول شقيقتها ان كانا كما يكونان الاجسام الصغرى من البلور شفافا وتكون المتراكم
 منها غير شفاف ولما ان لا يزول شقيقتها فان كانت شفافا لا يزول شقيقتها لم يكن مضطربا فلو فرضنا من الفرق
 بين الشفاف وبين المضي وان كانت متفارقة بالار كما هي شفافا كان ذلك كما هي متفارقة كما ان اذ اذ كانا
 اذ لم يزد سواها فيكون كما ان اذ لم يكن كما ان اذ لم يكن بلون فيبين ان الشعاع المظهر للوان ليس مجسم هذا حصل
 ما في الشفا وهو معنى كلام المصنف ثم اورد الشرح في الرد فقال لا يجوز ان يكون جسما وبخلاف بالطبع الى جهة مختلفة
 ثم ان كان اجساما متفصلا من المضي وبلغت المسيرة فاعلمت الكوة لم يجل اما ان يقول لها ان تقدم او تسحب الى
 الغام والمول يسبق الغام اعلم ان ذلك لم يكن حقيقة والعدم ايضا بالسر من ذلك الجسم فانه كيف يحكم ان جسمها
 انما انحلت من جسمين علم احدهما واما الاسطوانة فموجبا فلها وهو انما يشبهها بالتميز فاذم استحالتم
 فالواقع في الحجر الى تغلق بها احصا الشعاع من ذلك قوله ان الشعاع لا محالة يخرج من عند الشمس ويخرج عند

في الضعيف من الافراد المتفرقة وهذا الذي ذكرنا اعني وجوب كون الاشد والاضعف نوعين متباينين هو الدليل على
 امتناع التشكك في الذاتي فان الشد يد والضعف اذ وجب كونها نوعين متباينين لم يتحقق اشتراك الضعيف مع الشد بل
 في الحقيقة لانها بعض ما هو معتبر في الشد بل لا محالة فان قلت هذا منقوض بالعارض فان ما اشتمل عليه بياض الثلج دون
 العاج من التفاوت اذ لم يكن معتبرا في مفهوم البياض لم يتحقق التفاوت بين الثلج والعاج في ما هو بياض بل في امر خارج
 عنه فذلك التفاوت ليس معتبرا في مفهوم البياض لكنه قد ورد من البياض والمقول بالتشكك ليس هو البياض بل الابيض
 مفهوم الابيض انما هو النسبة الى البياض اعني البياض ولا شك ان النسبة الى عدة افراد البياض اشد في كونها النسبة الى اقلها
 من النسبة الى فرد واحد من البياض فحصل التفاوت في مفهوم الابيض لكن مفهوم الابيض ليس ذاتا لا البياض ولا المعروض
 ليلزم التشكك في الذاتي بل هو عرضي لمعروضه ولعلم ان مثل هذا التفاوت الذي بين افراد العرض كالبياض مثلا اعني كون
 فرد كهذا افراد يجوز ان يكون بين افراد الجوهر ايضا كالاشياء مثلا بان يكون فرد من الاشياء كذا افراد منه فيتحقق الشد
 والضعف في هذا المعنى لكن لما لم يكن الجوهر موجودا في الموضوع كالعرض لم يتحقق هناك بالطبع مفهوم عرضي كالبياض
 ليكون مقولا بالتشكك فالمنع في الجوهر انما هو التشكك لا الشد والضعف والظاهر ان من ذهب الى جواز التشكك في
 الجوهر انما ذهب اليه لثبوت هذا التفاوت المذكور ولذا جازوا الحاجة لذلك في المكابرة في جواز التشكك في الجوهر لعل
 اخر لفظة التشكك في الذاتي وهو ان نسبة الهيئة وذاتها الى التجميع الجزئي على السواء فان جميعها متساوية في ان تقع
 في هذا وخارجا لا ينصوا لاعتدال النسبة لهما وذاتها وارتفاعها في ارتفاع الهيئة وذاتها فلا يكون الهيئة وذاتها
 بالنسبة الى شيء من الافراد اولى اقدم او اشد وتقدم بعضها على البعض بالوجود لا بتفصيله فعدمه عليه بالذات فان نسبة
 الى المعروض المتقدم كنسبة الفرد المتأخر والنقص العارض ههنا انهم قد منع بما ذكرنا فان الامر الخارج الذي يجب ان يكون الهيئة
 وذاتها بالنسبة الى التجميع افراد على السواء انما هو مثل البياض وهو ليس بتشكك بل التشكك انما هو مثل الابيض لا يجب
 مساوئيه بالنسبة الى افراد البياض ولا افراد موضوعه لانه ليس هو ذاتا لشيء منها هذا واعلم اننا اقمنا الى هذا الطلب
 والعرض كونهما كان من الماهيات المتشعبة ولم يكن موضع من الكتاب يلقى بتفصيله من هذا الموضع اوردنا الخ في هذا
 المقام ووفينا بما ذكرنا وعدنا في سالف الكلام ولو كان الثاني في الضوح كما حصلنا المحصور اشارة الى ما حكم
 في الثاني من الناس من ظن ان التو الذي يترتب من المضي على الاجسام ليس كبقية مخرجاتها بل اجساما متفصلا
 من المضي وتقع على الاجسام فينبغي انهم بذلك بان تلك الاجسام الصغرى ان لم يكن متفارقة فمتشابهة لها
 وهي ان كانت متفارقة فالجواب ان يزول شقيقتها ان كانا كما يكونان الاجسام الصغرى من البلور شفافا وتكون المتراكم
 منها غير شفاف ولما ان لا يزول شقيقتها فان كانت شفافا لا يزول شقيقتها لم يكن مضطربا فلو فرضنا من الفرق
 بين الشفاف وبين المضي وان كانت متفارقة بالار كما هي شفافا كان ذلك كما هي متفارقة كما ان اذ اذ كانا
 اذ لم يزد سواها فيكون كما ان اذ لم يكن كما ان اذ لم يكن بلون فيبين ان الشعاع المظهر للوان ليس مجسم هذا حصل
 ما في الشفا وهو معنى كلام المصنف ثم اورد الشرح في الرد فقال لا يجوز ان يكون جسما وبخلاف بالطبع الى جهة مختلفة
 ثم ان كان اجساما متفصلا من المضي وبلغت المسيرة فاعلمت الكوة لم يجل اما ان يقول لها ان تقدم او تسحب الى
 الغام والمول يسبق الغام اعلم ان ذلك لم يكن حقيقة والعدم ايضا بالسر من ذلك الجسم فانه كيف يحكم ان جسمها
 انما انحلت من جسمين علم احدهما واما الاسطوانة فموجبا فلها وهو انما يشبهها بالتميز فاذم استحالتم
 فالواقع في الحجر الى تغلق بها احصا الشعاع من ذلك قوله ان الشعاع لا محالة يخرج من عند الشمس ويخرج عند

الحاصلة من الموج لا نفسه لمعول للفرع أي الامساك الفلج أي التفريق بشرط المقاومة أي ليس السبب العبد
للموج هو الفرع لو الفلج مط بل بشرط مقاومة المفعول للفرع والمفعول للفلج فيكون السبب هو الامساك
الشديد والتفريق الشديد بل فالشبح الشفان الصوت ليس أمراً فائماً بالذات وجوداً ثابتاً الوجود يكون
فيه ما يجوز في البياض والسواد والشكل من أحكام الثبات بل الضوئين واضح من أمره أمره أمره أمره أمره أمره
الأمر فرع أو فرع أو فرع فمثل ما فرع صفة أو خشيته وأما الفلج مثل ما بطل أحد شقي مشغول عن الآخر
بما لا يخلو كل فرع أيضاً صونا فان فرغ حجباً كما للصوت فرع لغيره لم يحسن صونا بل يجب ان يكون الجسم الذي يفرغ صونا
ما وان يكون الحركة التي للفرع به إلى المفعول عنف صادم فهناك محسن ذلك أيضاً اذا شغقت شيئاً شيئاً شيئاً شيئاً
أو كان الشيء أصلاً به لم يكن للفلج صوت البنية والفرع بما هو فرع لا يخلو الفلج أيضاً بما هو فرع لا يخلو
لان أحد هما امساك والآخر تفريق لكن الامساك يحالف الامساك بالقوة والسعة والتفريق أيضاً بفارق
التفريق بمثل ذلك لان كل صاير إلى ما شئ فيجب ان يفرغ لنفسه مكان جسم آخر كان مناساً له فيقتل به
وكل مفعول عن شئ فقد يفرغ مكانه حتى يصا إليه وهذا الشيء الذي فيه هذه الحركات شئ رطب يستل الحاجة
أما ما وأما ما هو امساك مع كل فرع وطلع للهوا أو ما يجري مجراه موج واجتذاب بقوة فقد وجب هنا شئ لا بد ان
يكون موجوداً عند حدوث الصوت وهو حركة فورية من الهوا أو ما يجري مجراه فيجب ان يعرف هل الصوت هو
الفرع أو الفلج أو هو حركة تعرض للهوا من ذلك أو شئ ثالث يوافي من ذلك أو يوافي به اما الفرع والفلج فانهما
محسناً للبصر بوسط اللون ولا شئ من الأصوات محسناً بوسط اللون فلبس الفرع والفلج صوتاً وأما الحركة فقد
يشكل من أمرها فقل ان الصوت نفس موج الهوا وليس كذلك أيضاً فان محسناً الحركة محسناً بساير الحواس ان كان بوسيط
محسناً أخرى الموج الفاعل للصوت قد محسناً حيث يولم فان صوت الرعد يسمع منه ان يذك الجبال وديها حاضرة
حيواناً فافسده وكثيراً ما ينظرون على هدم الحصى العالبة بالصوت البوقا بلحس المس كما اشرنا اليه قبل أيضاً قد
يفعل من تلك الحركة من حيث هي حركة ولا محسناً الصوت فالصوت اذن عارض يرض من هذه الحركة الموصوفة فيها
ويكون معها فاذا انتهى الموج من الهوا والماء والصماخ وهذا لا يجوز فيه هو اذ كد موج يفرغ ما ينفذ اليه
وذا كالحذر معروف عليه العصب الحاس للصوت احسن الصوت انتهى كلام الشافعي لخصاً ثم ان ههنا مقامين آخر
احدهما ان الصوت هل هو موجود في الخارج أي الخارج الحس قائم بالهوا ام لا بل هو امر يحدث في الحس فقط فال
الشبح ومما يشكل من امر الصوت هل هو موجود في الخارج نابع من خارج لوجود الحركة او انما يحدث من حيث هو صوت
اذا نثر التمع به فانه لم ينفذ ان ينفذ ان الصوت لا يوجد له من خارج وانه محسناً في الحس من ملامسة الهوا المتوج
فهناك الصوت حادث بموج الهوا الذي في الصماخ او نفس الماسه وهذا امر يصعب الحكم فيه وذلك لان
نا في وجو الصوت من خارج لا بل من ما بل من نا في الكيفية الاخرى المحسنة لان هذا لا يثبت للحس الصوت خاصية
معلومة هي فعل الصوت وذلك الخاصية هي الموج فيكون نسبة الموج من الصوت نسبة الكيفية التي في العمل الى ما
يثار في الحس لكن الامر يختلف هنا لانه ليس محسناً يكون كل ما يثار اذ في نفسه مثل ذلك لا رقيب ان يعرف
حقيقة الحالة هذا منقول مما بين على معرفة ان العارض السموع له وجود من خارج أيضاً انه لو كان انما يحدث
في الصماخ ينفذ في الحس فنفذ محسناً اما ان يكون الموج الهوا محسناً بالسمع من حيث هو موج ولا محسناً فان كان محسناً
فاما ان محسناً به اولا او بوسط الصوت فلو كان محسناً به اولا والمحسوس الاول بالسمع هو الصوت وهذا

مفع

بشارته

ما لا شك فيه كان المنهج من حيث هو يخرج صوتا وندا بطلنا هذا ولو كان يحسن به بنو سبط الصوت لكان كل من سميع
 الصوت علم ان هناك تموجا كما ان كل من احس لون المربع والمربع بنو سبط علم ان هناك مرتعا والمربع كان فاذن ليس
 بولجين يحسن المنهج عند سميع الصوت انتهى كلام الشيخ ملخصا وعل هذا المقام ينبغي ان يحمل قوله في الخارج انه
 الحاصلة في الخارج اي خارج الحرفان المتبادر من الوجود من الخارج اما هو الوجود العيني فيكون ردا على من
 زعم ان الصوت انما يحصل في الحرف فقط واما حمله على خارج الصماخ ليكون معناه ان الصوت موجود في خارج الصماخ
 ايضا لا انه قائم بالهوا الموجود في الصماخ فقط على الجملة الشارحون فليس لشيء فان على تقدير وجود الصوت
 في الخارج بالهوية المتبادر لا بد من العلم بالهوا المتخصص بوجده بالهوا الصماخي فليست بوجده بالمقام الثاني ان على تقدير
 وجود الصوت في الخارج وقبائه بالهوا مطلق هو المسموع هو الصوت القائم بالهوا الواصل الى الصماخ فقط والفا
 بالهوا الخارج من الصماخ ايضا والحق هو الاخير بل لا بد ان وجه الصوت وحده من القرب البعد فانه لو لم يقع
 الاحتساب الا من حيث انه في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدأ حدوثه او وسطه لم يكن عند
 الحرفين من هذا وبين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ ام لم يقع في جهته ولا مزيدا وبعد كما ان السمع لما لم يكن
 الملموس الا من حيث انه في المسافة او وسطها لم يتميز بين وروده من اليه بل واللباس
 ومن القرب البعد ولا يكفي في ادراك الجهته ان الهواء المسموع يحيط منها وفي ادراك القرب البعد ان اقتران الفاعل
 القريب فوي من البعد لا بد لو كان الاول لما ادركت الجهته التي على خلاف جهة الاذن السامعة وليس كذلك لان الشا
 فليست اذنه العينية وبجانب الصوت من يسمعه فليست اذنه البشيرة بعرفانه جاء من يسمعه مع القطع بان الهواء المنفوخ
 لا يصل الى البشيرة الا بعد الانقطاع عن العينية فيكون الهواء الفاعل والاصل الى السامع من خلاف جهة الصوت ولو كلف
 الثاني لزم ان يشبه القوة والضعف القرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي القريب الضعيف وظن في الصوتين
 المتساويين في القرب البعد المختلفين بالقوة والضعف انهما مختلفان في القرب البعد وليس كذلك وهذا ينبغي
 ادراك جهة الصوت ومزيره وبعده دليل على وجود الصوت في الخارج بالهوية المتبادر ايضا كما لا يخفى والشيخ
 الى ذلك حيث قال بعد ما نقلنا من كلامه في المقام الاول فليست بالبرهان فقول ان الصوت كما يسمع لسمع
 له جهة ثم اورد ما محصله ما ذكرنا ثم قال فقد بان ان الصوت وجودا متما من خارج لا من حيث هو مسموع بالفعل
 بل من حيث هو مسموع بالقوة وامر كهيئة ما من الجهتين اللتين غير نفس المنهج انتهى ثم انه لا بد ان يكون الصوت
 القائم بالهوا الموجود خارج الصماخ ان يكون مسموعا ابتداء من غير حاجة الى وصول الهواء المنفوخ الى الصماخ
 بل المسموع وانما هو القائم بالهوا الواصل ثم يحسن القائم بالهوا الخارج يتبع الاثر الوارد من حيث وروده
 ما يقع منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها وروده فبادر ان ذلكا من الذي يصل اليها اليها فبما يمكن
 جهته ومبدأ وروده فان كان يقع منه شيء من ادراكه الى حيث ينقطع ويقف في ذلك الوارد ومورده وما
 يقع من قوة امله وضعفها وان لم يبق اثره في الهواء فليست من هذا البعد لا بعدد ما يقع ولذلك لا يفرق في البعد
 بين الوصل اليها من اعلى الجو وبين ادراكها التي هي امر اليها وتقرن فيه بين كالقوي وجلين لان بينهما
 وبعد احدهما متناذر واع وبعد الاخر ذراعان فان اذنا مسموعة كلهما معا فبما عرفنا من بعدهما وبعد الاخر كذا في شرح
 الموافقة فقل ان المعتبر من الامام عليه السلام ان مذك السمع هو الصوت نفسه والجهته فانه غير مدركه بالسمع
 اصلا واذا لم تكن الجهته مدركه لم يكن الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فضعفه شراح الموافقة بان

انما هو القائم بالهوا الواصل ثم يحسن القائم بالهوا الخارج يتبع الاثر الوارد من حيث وروده

الصوت

الصو اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصو حاصل بينهما مما يدرك بالسمع الا ترى
 ان الراس اذا ادرك من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم لا كون الراس حاصل مما يدرك بالسمع هذا في جهة من جهة
 بحيث يحق فيها الكلام في الفاعل والمفعول فالشيخ لا بد في المفعول من حركة قبل المفعول وحركة قبل المفعول فاما الحركة
 قبل المفعول فليكون من احد الجسمين وهو الشاؤ الى الثاني وقد يكون من كليهما ولا بد من قيام كل واحد منهما اطلقا
 في وجه الاخر فاما محسوسا فانه ان ادفع احدهما كما يحتمل في زمان لا يحتمل ان يكون محسوسا والفاعل والمفعول كلاهما فاعلا
 للصو لكن اولاهما به ما كان اصلهما واشدهما مقاديرهما فانه في ذلك اشد واما الحركة الثانية فهو انقلاب الصو
 وانضاطه به ان ينفذ اتصاله بعينه على شدة ضغط الهواء والملازمة لثلاثين في مخرج الحسونة والنكاح
 اوله من ذلك ثلاثين في مخرج التخلل وربما كان الجسم المفعول في غاية الطوبى واللبس ولكنه اذا حمل عليه
 ما لقوه وكله الهواء المتوسط ان ينفذ به او يضغط في ما بينهما لم يكن ذلك الجسم ايضا بحيث يمكن الهواء المتوسط
 ان ينفذ به ويشغله في ان يفسد ما وقوم ذلك ولم يتدفق في وجه ذلك الهواء المتوسط بل قادم ايضا الفاعل
 لان الفاعل كان يسوره انحرافا كثيرا في زمان فيه حيل وليس في ذلك قوة القابل ولا في قوة الفاعل الفاعل
 فافزع من الانحراف فقام في وجه الفاعل وضغطه مع المتوسط فكانت المقادير من مكان الاتصال وانما
 هذا اذا احدثت لمراركة السوط في الماء برق فانك يمكن ان تفتنه شفا من حيث بلونك فيه فونه فان استجلبت
 عليك وقوم الهواء ايضا كل بلون يكون الهواء افسه يصير في وجهه مقادير ما وجرت به وبين المراتم كلها
 منضغطة بل يجرى ذلك في الهواء الجواث في مخرج فاعل كالجرح وجرح مقادير وهو منضغطة بينهما على هيئة من الهواء
 وليس الحاصل في النكاح فله اولية لاحداث هذا النوع بل ذلك لها من حيث فاعل المقادير والملازمة الاولى
 هي المقادير فالصوف بحيث من مخرج الجسم الرطب لسبب المنضغطة من جسمين متصاين متقاربين من حيث هو كذلك
 كما ان الماء والهواء والفلك تشترك في طبيعة او اللون وتلك الطبيعة لها اسم وهو الشيف وكذا الماء والهواء هما
 مفعول يشتركان في من حيث يمكنهما الصو ولكن اسم مفعول النوع وليس لك من حيث المتوسط ما هو كما ان لا
 لم يكن من حيث المتوسط تلك وهو انهم قالوا في علم ان النوع ليس وحركة انتقال من هو واحد بعينه بل كالحال
 في نوع الماحض حيث بالنداء لصدع بعد صدم مع سكون قبل سكون وهذا النوع الفاعل للصوف مع كونه ليس
 بقوى الصلابة في شغل بقاؤه اي في اجزاء الصو لانه مائع طرية الغير القارة الاجزاء ومع ذلك اسند عليه
 بما اشار اليه بقوله لوجوب ذلك الهيئة الصوفية في بعض اقسامها القطرة مثلا ادركها الهيئة الصوفية في بعض
 الحروف فقدم بعضها على بعض ولو كانت مجتمعة في الوجوه لم يكن ذلك هذا الزيد وليس في الزيديات واعترفت
 عليه بان مدتها بهذا الزيد والمج لا ذلك هذا الزيد ونالوا في واما ما يقال من ان الحروف ليست بجزا
 للصوف بل من عوارضها المعادة في ذلك فوجدوا في ذلك فلا يلزم من عدم بقا الحروف عدم بقا اجزاء الصو
 فخرج بان حال تلك الاجزاء حال تلك الحروف فيجري الدليل فيها والكرامية في هوا الى مجيب بقا بتأثير من
 كان من تمام الصوف يصل الهواء الحامل للصو الى صاحبه فيمد ولا ثم يجاوز من كان مجيبا وهكذا وهو مد فوج
 بان مجموع البسبب ليس من مجموع الغريب بل من كل من تلك الاقوية بمقتضى نوع اخر وهو مثل الاول ومجيب
 من ذلك وهو الصلابة فالشيخ واما الصلابة فانه يتصل من مجموع مجيب هذا النوع فمن هذا النوع اذا اذاعه شيء من
 الاشياء كجل او حبل اخر وفقد لزم ان ينضط اجزاء من هذا النوع النوع الى مخرج الحبل والجمل وبين ما يفرع هو

اخر من ذلك بصورة الخلف بانضغاط ويكون بشكلا الاول على هيئة كل يلزم الكرة المرتبة بها الى الخابط ان
 يضطر الهواء الى الخروج في ما بينهما وان يرجع الفهمي ثم قال وقد بقي علينا ان ننظر هل الصدا هو صوت يحدث بموج الهواء
 الذي هو المخرج الثاني له هو لازم لنوع الهواء الاول المنقطع الثاني بواجب ان يكون هو نوع الهواء المنقطع الثاني
 ولذلك يكون على صفته وحيثه وان لا يكون الفرع الكاين من هذا الهواء اول صوتا من موج هو انما يبعثه فان في
 مثل هذا الهواء ليس لتشدده لو كان شديدا بحيث يحد صوتا لا يسمع ويشبه ان يكون لكل صوت صدى
 ولكن لا يسمع كما ان كل صوت عكسا ويشبه ان يكون السبب ان لا يسمع الصدى في السبب والناظر في اكثر الامور المتماثلة
 اذا كانت قريبة من الصوت ومن عاكس الصوت لهما في زمانين متباينين بل لهما معا كما يسمع صوت الفرع
 معه وان كان بعده بالخفية واما اذا كان العاكس بعيدا من الزمان بين الصوتين فغيرهما محسوسا وان كان عالما
 املس فهو لوانا الانعكاس منه شبيهة بالتيوت في زمانا كثيرا كما في الجمال ان يشبه ان يكون هذا هو السبب
 ان يكون صوت الخفة في الصلابة الضعيفة تحت السقوط اقوى لضاعفة بالصدا المحسوس معه زمانا كالواحد
 انتهى وبعرض كل اى للصوت كيفية مميزة اشارة الى ما عرفت من الشرح فحيث قال الحرف كيفية يعرض للصوت بها بمقتضى
 عن صوت اخر مثله في الحدة والقليل من السمع فالواو والمائة في الخفة اى في قوة والهمزة اخر رغبنا ما و الشق
 بالتميز في السمع عن الغنة والجر وهو غلط الصوت والصوت وان كان يماز بها عما به اثلة في الخفة والقليل الكفا
 ليسا مسموعين فلا يحصل منهما تميز في السمع وكذا عن محوهما مثل الملازمة والمنافرة والمجازة والخفاء
 الى غير ذلك اذ لا يحصل شيء منها تميز في السمع من حيث هو مسموع وان كان علم مسموعة الغنة والجر
 والخفاء منظورة على ما في شرح الموافقة في ذلك الصوت المعروض لهذه الكيفية باعتبارها اى باعتبارها
 له اى من حيث هو معرض لها حركاتها من هذا المذهب الثالث وهو ان الحرف عبارة عن مجموع العارض والمعرض وفي
 شرح المواضع ان هذا التبعيل للعربية وما في شرح الفونيقى من ان عبارة المتشبه المذهب الثالث
 لا ذكره واعترض الامام على تعريف الشيخ بانه لا يناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والذال فانها آتية
 لا توجب الا في الآتي الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته والصوت لما لا يكون عارضا له حقيقة لان الفا
 يجب ان يكون موجودا مع المعرض ثم اجاب عنه بانها عارضة للصوت عرض الان للزمان والنقطة للخط وان
 لم يمتص في الزمان هذا ثم الحرف لما مضموم وهو ما يكون من حروف اللدالين وهي الالف والواو والياء
 اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المتخافضة لهما فالالف من الفخ والواو من الضم والياء
 من الكسر وهذه لثمة متولدة مدقة والحركات الثلاث عند عدم الحرف وتسمى متولدة مفصولة فالالف
 الحركات اربع من المصونات اما اولها فلان المصونات قابلة للزيادة والنقصا وكل ما كان كذلك فله طريان
 ولا طرف في اليقضا للصوت الا هذه الحركات لثمة الاستفراء واما ثانيا فلان الحركات لو لم يكن اربع
 المصونات لما حصل المصونات بمقدارها لكن الحرف ثمة المصونات بمقدار الحركات اوصاف و
 هو ما يكون تماثلا ويندج فيه الواو والياء المحركات والساكنات اذ لم يكن حركة ما قبلها من
 حركاتها واما الالف فلا يكون الامصونا واطلاها على الهمزة باشارة الاسم والمراد من الحركة هي الكيفية
 في الحرف الصامت من الالف الى الخرج احد المذات في الالف فحة والواو وضمة والياء كسرة وفتح
 في امتناع الابداء بالمصوت واما الخلاف في ان ذلك لسكونه في منع الابداء الساكن الصامت

اولدانه لكونها عبارة عن مدة مولدة من اشتغال حركتها فيها فلا ينصير الاحتمال يكون قبلها صامتة من محرك قال
 شارح المقاصد هذا هو الحق لان كل سيلم الحركي ينفذ نفسه مكان الابداء بالسكون وان كان مر فوصفا في لغة العرب
 كما لو فعل على المحرك والجمع بين الساكنين لا في الوفاة اذا كان الصامت الاول حرفين والثاني مدعا نحو خوضه
 فانه جاز كما اذا كان الاول صوتا نحو ذابة وعدم مدركه البعض على الابداء بالسكون لا يدل على امتناعه كاللفظ
 ببعض الحروف فانه لفصولا لا لا اشتغال على الامكان بان الصوتين هما كان مشروطا بالصامت فلولا كان الصامت
 مشروطا به في بعض المواضع كالابداء الزم الدور ليس بشيء لان الصوت مشروط بان ينفذ صامت الصامت في الابداء
 مشروط بان يلحقه مفصولا يكونان معا ولا استحقاقا لهما في ثمة ثم الحرف الصامت مماثل كما يلحق الساكنين والآخر
 بنوع والحد من الحركة فانه لا اختلاف بينهما الا بالذات ولا بالعوارض السواء بالحركة والسكون او مختلفا بالذات
 كما يلحق والباء او بالعرض كما يلحق اذا كان احدهما متحركا بحركة غيرهما وهذا الحق كون النفس في المماثل والمختلف الصامت
 هو مقتضى سون كلام المصنف وصرح به الشارح القديمان واما غير المصنف فقد فقهوا مطلق الحروف الى المماثلة والمختلفة
 وهو الظاهر لا يخفى ولعله قد سقط من فم الشارح الذين الواو والعاطفة في اول لفظ مماثل ثم الحروف ينقسم باعتبار اخر
 ثالث الى ما ينقسم من الحروف المصوتة وكالفاء والفاء والسين والتسين من الصامتة فان المصوتة ما ينقسم
 للصوت ما ينقسم معرزا ما لا يشبهه وكذلك الصوامت المذكورة وقطائرها بما يمكن مذهبها بل انهم تكرار فان الغالب
 على الظن انها ما ينقسم واما امته حرفة كالتاء والفاء والذال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن مذهبها اصفها
 لا اوجبها لا في كونها من حبل النفس كما في لفظ يند وطر وولد وفي اوله كما في لفظ ذاب وطرب ودل وفي ان يوسمها
 كما اذا وضعت الصوامت في وسط الكلمات كما في لفظ وند ويطر وادب في النسبة الى الصوت كالقطة والان بالنسبة
 الى الخط والزمان كما مر في شرح المواضع ان نسبتهما بالحرف والى من نسبته غيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو
 الطرف واما امته بنسبة الزمان وهي ان يولد افرادا بغير حركات او بغير حركات واحد ما في كالأول والحاء والفاء فان الفاء
 على الظن ان الواو التي في اخر الواو ان منوالية كل واحد منها امته الوجود الا ان الحسن لا يشعر بامتنان منها
 فبظنها حرفا واحدا زمانيا واعلم ان المصنف يبين هذا التسميم ولم يورد لان التحقيق الحروف كلها زمانية يستعمل
 ما اخذ من كون الحرف هو الصوت المعروض للكيفية المذكورة لان الصوت عطف زمانيا لكونه فليها للحركة كالحرف وكذا
 الكيفية الخارجية من حيث هو كذلك فالعطف في الحرف زمانيا هو باعتماد طرفة الازمنة وكذا ما لم يحد منها ما هو في
 حقيقة وينظم منها اي من اصنام الحرف فانهما هي المذكورة او من الحروف فان اصنام الحروف حروف لا لغة الكلام ان
 حمل على مصطلح الخوارج فان نظام من الحروف بالواسطة لا ينظم منها الكلمة الا ان من الكلمات الكلام وان حمل على
 فم من اعين ما لبا وفي اللفظ الموضوع كان الانتظام انهم من يكون بواسطة او غيرها ولعل هذا هو مصطلح اهل
 الكلام قال الله العلامة هذه الحروف المسجونة انا ما قلت فالفاء نحو اي مجزأ لوضع ستمت كل ما اخذ الكلام على هذا هو
 ما انظم من الحروف المسجونة انتهى فمشاره وفي اول السام الحبر والاشاء في فمشاره وغير النام التفسير وغيره
 على الثاني يريد المفرد المؤلف الذي هو كالحرف للاصنام المذكورة ولا يعقل كلام غيره اي غير المنظم من الحروف
 ودعى الاسماء الفاتلين بالكلام وهو على زعمهم معنى قائم بالضم مدلول للكلام اللفظي ومغاير للعلم بمدلول
 الحبرية الحبر والارادة والكرامة في الامر والحق هذا غير معقول لانا اذا قلنا او مدلول قائم فليس ههنا غير مدلول هذين
 اللفظين وغير النسبة الواضحة بينهما وغير علنا بنبوءة تلك النسبة او ما تنافها معنى اخر ينصير كونه مدلول لهذا

لكانت في حيز من حيزها
 وكونها في حيز من حيزها
 وكونها في حيز من حيزها

المطلب الرابع في الكيفية الاستعدادية وهي القسم الثاني من الأقسام الأربعة للكيفية معروفة ثلثها من جنس الاستعداد علم ما قبل الاستعداد أي القسم الثاني الاستعداد ذات المتوسطية بين طرفي النقيض ولما قد راعاها مبدأ اذ ليس لها خبر فإني الكلام ولا يقع كون المتوسطية خبر لا وجه للشريف لهذا قد راعاها المبدأ في القسم الأول البصر مع عدم الحاجة اليه لكون الكلام جيباً على غيره والحد والمراوطة في النقيض هو الانتقال واللا انتقال فلها مقبض بالاستعداد شديد نحو الانتقال والقبول كالمراضية واللبز وليتي ضعفاً ولا قوة واستعداد شديد نحو الدفع ولا كالمصاحبة وليتي قوة ولا ضعفاً وزعم جماعة أن لها شيئاً ثالثاً هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصادرة وليس ثبوت لأن المصادرة متعلقة بغير هذه الصناعات وقدرة على هذا الفعل وهما من الكيفية النفسانية ^{بعضها} لا تتأثر بسرعة ولا يمكن عطفها بسهولة وهي من الكيفيات الملونة فليس هناك شيء يكون محي من هذا الجنس من الكيفيات وأما أصل القول فهو من باب لا مكان الذي لا استعداد لأن الاستعداد بغير مرتبة من مراتب القرب العقلي ^{المكون} الشدة اللازمة لها مستلزمة للرجحان فلا يمكن هوانه شيئاً ثالثاً ولما كانت الاستعداد ذات واحدة بين طرفي النقيض كانت متوسطية بينهما **المطلب الخامس** في القسم الثالث من الأقسام الأربعة للكيفية النفسانية وهي الحواس ان كانت غير راسخة أو ملكة ان كانت راسخة فالملكة يكون أحوالاً ثم تضع ملكة فالعقل بينهما كالعقل بين الشيء والشيء في هذا المطلب **المطلب السادس** في العلم على ما قال وهو ما يتصور أي تصور واحد غير حكم ويقال له القوى منها أي من الكيفيات النفسانية العلم والمراد منه ههنا بمنزلة الحمل متعلقة بالنقيض أي يقضي ذلك التميز وذلك لأنه هو المنقسم إلى الضوء والبصر ^{في} ما قال وهو ما يتصور أي تصور واحد غير حكم ويقال له القوى الساذجة وأما تصد أي تصور واحد غير حكم وهو ذلك ان النسبة واضحة وليست ضمنية فالضوء المطلق مشترك بين الصنمين وهو الملك من التميز وهو صورة حاصلة من الشيء في العقل سواء كان الشيء حكماً أو غير حكم وهذا الضد في بقوله جازم مطابق ثابت ليخصم البينين بالجازم خرج الظن والمطابق اليه الملك المركب بالثابت بالتقليد فانه قد يزول في وقت آخر وأما الضد المطلق من هذه القوى المقابل للقوى الساذجة هو علم من البينين وشامل لهذه الثلاثة فعدم احتمال البينين للنقيض ^{للمركب} والبيان وعدم احتمال القوى الساذجة للنقيض لأنه لا تقابض للتصور وإنما قسم العلم بهذا المعنى أعني بمعنى التميز المذكور وجعل الجزء مضموراً عليه وإنما هو بمعنى الضور المطلق المشار لهذه الثلاثة على ما توفى جعله معشياً في أوله كتب المنطق لأنه هو المعبر عن العلوم الحقيقية والمضد في متعاف الجوهري وقد يقال المقسم ههنا هو العلم بالمعنى العام لكنه لم يذكره الثاني فيقول لا تنفع هذه القوى هو المعبر عن العلوم والمضد عند الجوهري ولتلك الحق باسم العلم حتى صار معنى ثابتاً له وما انصف بما بلان تلك القوى أعني الظن والجهل المركب بالتقليد فلا يشترط باسمائها المخصوص تعريف بعضها وما يتعلق به من الأحوال وما ذكرنا هو الواجب كما لا يخفى وإن كان المال واحداً وأما ما قبل من أنه جعل ما عدل البينين من الضد فبما دخل في الضوء فلا يخفى بعده والعلم لا يتعدى به موضوع عن التعريف لكونه وجوباً كالقاعدة وسائر الوجوبات لكون ذلك إنما يعيد تميز من غيره وبذلك منه وجه لا يتحقق حقيقة كيف وهل خبر الفاعل واختلفت في الإيهام من من هب ان حقيقة الضوء الحاصلة ومنهم من هب أنها نفس الإضافة ومنهم من هب إلى أنها الصفة ذات الإضافة وأما ما قبل من أنه لا يمكن تحديد العلم لأن غيره إنما يعلم به فلو علم هو بغيره لزم كذا فالحجوة عن أن غيره إنما يعلم بتعلقه من تصور ^{بالحجة} لا بالعلم بحقيقة المحتاج إلى الغير إنما هو العلم بحقيقة لا دور بينهما أي الصور الساذجة والبين الضد والاكساب فيصير كنهها ضرورياً وهو لا يتوقف

حصوله على كسب منظره فكر وكسبها وهو ما يكون بخلاف ذلك لا يلبس في العلم أي في علم المبدأ بما عدل نفسه من
 الانطباع في المحل لآخر من إثبات الوجود الذي هو المجرد لأن المراد هو العلم بالكل فلا يكون إلا مجردا فيجب عليهم بحكمه الفاعل
 لئلا يلزم أن يكون الصوة العقلية إذا كانت محل الصوة عقلية أخرى عالما بها وحلول المثال مغايراتها لا انطباع
 والمراد من المثال هو الهيئة المجردة عن الوجوه والاعتناء من المعايير مغايرتها الوجودية في الخارج في الأحكام وقد مر
 بخصوص ذلك مفصلا في بحث الوجود الذهني ولا يمكن إلا أن أشاره إلى بطلان مذهبه إذا كان مشهورا بعد العلم
 الأول عند المتأخرين من أصحابه وهو القول بالحد العاقل بالصورة الموجودة عند عقله بالها ولأن النفس الناطقة
 عند عقلها معقولة لأنها بهذا العقل الفعال لا الشئ في الإشارة أن قوما من المتكلمين ينعون عن أن الجوه
 العاقل إذا حصل صورته عقلية جساما هو ثم قال وهو لا ينفصل يقولون أن النفس الناطقة إذا عقلت شيئا فاما العقل
 ذلك الشئ ما يضاف لها العقل الفعال وهذا الحق قالوا أيضا لها بالعقل الفعال هو أن يصير نفس العقل الفعال ثم قال
 وكان لهم رجل يعرف بفرغوريوس على في العقل والمعقول لأن كبا بقية عليه المتساوون وهو حشيف كله وهم يعلمون من
 انفسهم أنهم لا يعرفونه ولا فرغوريوس بنفسه قد نافضه رجل من أهل زمانه ونفسه هو ذلك المناقض بها هو اسقط
 من الأول لهذا ثم بطل القول الأول بأن قال فلو فرض الجوه العاقل عاقل أو كان هو على قولهم بعينه المعقول من
 أهله هو موجود كما كان عندنا ما بعقل أو بطل منه ذلك فإن كان كما كان فتوا عاقل أو لم بعقلها وإن بطل منه
 ذلك بطل على أنه حاله أو على أنه ذاته فإن كان على أنه حال له والذات باقية فهو كسائر الأسخا لأن ليس على ما
 يقولون وإن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته وحديثي آخر ليس أنه صفا هو شيئا آخر على أنك إذا ما ملك هذا
 أيضا عرفت أنه بنفسه هو مشرك في مركب لا بسيط ثم أراد أن يطل مطلق الاتحاد فقال علم أن قولنا لعلنا
 أن شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الأسخا لأنه من حال إلى حال ولا على سبيل التركيب مع شئ آخر ليجد ثالث بل على
 أنه كان شيئا واحدا فصفا واحدا قول شعري عنه معقول ثم بطل بما حاصله ما مر في مباحث الأمور العامة
 ثم إن هذه الدعوى أعني اتحاد العاقل والمعقول قد أشهر جدا بين المتأخرين بل قد عاينوا جماعه من المتكلمين
 ودعوا أنه من باب سطاط النور لم يظفر من واحد منهم في بيانها شئ مفيد والشيخ الحجة لهم في كتابه المستسمى بالمبدأ
 والمعاد الذي صنفه فربما لهذا هب المتأخرين بأن قال في كل صوة مجردة عن المادة والعوارض إذا اتحد بالعقل
 صيرته عقلا بالفضل لا بأن العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انقضا مادة الأجسام صيرتها فانه ان كان منفصلا
 بالذات عنها وبفعلها كان بينا منها صوة أخرى معقولة والسؤال في ذلك الصوة كالسؤال فيها وذهب الحرالي
 غير أنها لا يبرأ فصل هذا وأقول أن العقل بالفعل إما أن يكون هي هذه الصوة أو مجموعها ولا يجوز أن يكون لفظ
 بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها لا لأنه لا يخرج عن ذات العقل بالقوة إما أن يجعل تلك الصورة أو لا يجعلها
 فإن كان لا يجعل تلك الصورة فلم يخرج بعد إلى العقل وإن كان يجعل تلك الصوة فاما أن يجعلها بأن يحدث
 لذات العقل بالقوة منها صوة أخرى وإما أن يجعلها بأن يحصل له هذه الصوة بذاتها فقط فإن كان أنما
 يجعلها بأن يحدث له منها صوة أخرى هب لغيرها غير أنها لا تكون أن كان يجعلها بأنها موجودة له فاما على الإطلاق
 فيكون كل شئ حصل له تلك الصوة عقلا وتلك الصورة حاصلة للمادة وحاصلة لتلك العوارض التي تفرق
 بها في المادة فيجب أن يكون المادة والعوارض عقلا لمفارقة تلك الصوة فإن الصوة المعقولة موجودة في الاعتناء
 الطبيعية ولكن غايتها تغيرها لا مجردة والمخاطبة لا نعدم المخاطبة حقيقة ذاتها وأما على الإطلاق ولكن لا

أو العقل بالقوة الذي يحصل له العلم بالحق

موجودة

موجودة لشيء من شأنه ان يفعل في اما ان يكون ان يفعل فنفس وجودها له فيكون كانه فعل لها موجودة لشيء
 من شأنه ان يفعله واما ان يكون ان يفعل مغاير لغير وجود هذه الصورة وقد وضع فنفس وجود هذه الصورة له
 هفتان لغير ان يفعل هذه الصورة نفس وجودها للفعل والفعل ولا وجوده ملحوظ عنها فان لغير الفعل بالقوة
 هو الفعل بالفعل البنية الان لا بوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورين ولا يجوز ان يكون الفعل بالفعل
 هي هذه الصورة نفسها فيكون الفعل بالقوة لم يخرج الى الفعل لانه لغير هذه الصورة نفسها بل قابل لها ووضع
 بالفعل هذه الصورة نفسها فيكون الفعل بالقوة لغير فعلها بالفعل موضوعا بل موضوعا بالفعل وقابلها
 عفلا بالقوة لان الفعل بالقوة هو الذي من شأنه ان يكون عفلا بالفعل وليس ههنا شيء هو فعل بالقوة اما الذي
 يجري مجرى المادة ضد بيتنا واما الذي يجري مجرى الصورة فان كان عفلا بالفعل دائما لا يمكن ان يوجد وهو
 بالقوة ولا يجوز ان يكون هذا الفعل بالفعل مجموعهما لانه لا يخرج اما ان يفعل ذاته او غير ذاته ولا يجوز ان يفعل
 غير ذاته لانها هو غير ذاته اما اجزا ذاته وهي المادة والصورة المذكوران او شيء خارج عن ذاته فهو عطف بان يفعل
 صورة فعل منها محل المادة ولا تكون تلك الصورة هي الصورة التي نتحدث في بيان لغيرها بصورة اخرى باصبع عطف بالفعل
 وابقى نفس وضع ههنا الصورة التي بها يصير الفعل بالفعل عفلا بالفعل هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع
 تلك الصورة الغريبة ثابت لا يجوز ان يكون اجزا ذاته بيق لانه اما ان يفعل الجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي هو
 كالصورة او كليهما وكل واحد من هذه الاقسام اما ان يفعل بالجزء الذي هو كالمادة او بالجزء الذي هو كالصورة او كليهما
 وانما اذا تعقبت هذه الاقسام بان لك الخطأ في جميعها فانه ان كان يفعل الجزء الذي كالمادة وبالجزء الذي كالمادة
 فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاتها ومعقول لذاتها ولا منفعة للجزء الذي كالمادة في هذا الباب ههنا وان كان يفعل
 الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالمادة فالجزء الذي كالمادة هو السبب الذي بالقوة والجزء الذي كالمادة هو السبب
 الذي بالفعل وهذا عكس الواجب ان كان يفعل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالمادة فالجزء الذي كالمادة حاله في
 الذي كالمادة وفي الجزء الذي كالمادة في كرس ذاتها ههنا عطف مثل هذا في جانب الجزء الذي كالمادة وكان
 وضع انه يفعل كل جزء بكل جزء فقد بطل ان الاقسام الثلاثة وضح ان الصورة العقلية ليست نفسها الى الفعل بالقوة
 نسبة الصورة الطبيعية الى الهوى بل هي ذاتها العقل بالقوة العقل ذاتها شيئا واحدا فلم يكن قابلا ومعقولا فيجز
 الذات فيكون مع الفعل بالفعل المصنعة هي الصورة المجردة المعقولة انتهى والجواب عن ان العقل بالقوة ما بفعل الصورة
 المعقولة لا بصورة اخرى بل تكون ذاتها موجودة له لا مطلقا بل كونها موجودة لشيء من شأنه ان يفعله وليس كذلك
 هذا حكمه اعني من شأنه ان يفعله الصورة للمعقولة اي المجردة عن الفواشئ المادية بل لا يلزم ان يكون شيئا خاصا هو
 بالقوة اي شيئا مجرد الذات غير قائم بالمادة الجسمية ففعله يكون كانه قال لها موجودة لشيء من شأنه ان يفعله
 فلنا معنا ما ذكرنا ولا فساد فيه وكون ذلك غير معتد في الشرح اجل في الاستدلال هذا القول لم يفصله علمنا منه
 بان الجواب انما هو بختياره وهم غافلون عن ذلك بل الحق ان الفعل بالفعل هو النفس الناطقة الهولانية هو المراد من
 الاصل والشيخ في كلام الشيخ المعقول في مسئلة بناء النفس ومن ثمر كالصورة هو الصورة المعقولة الحالية منه وقد قلنا
 وعملنا في هذا فليس بدروما ذكرنا يعلم انه يمكن في الجواب بختيار الشواثل اجماعه كون العقل بالفعل هو
 المعنا بالقوة والصورة المعقولة الحالية منه فان اعتبر العقل بالفعل بالفعل الى جميع المعقولات فاختار انه لا يفعل غير
 ذاته شيئا خارجا عن ذاته لان ذلك مشتمل على المعقولات جميعا والعاقل منه هو الذي كالمادة اعني النفس

في
 العقل

الحولانية وعقله لذاته نفس ذاته وعقله للمعقولات التي هي بالجزء الصور نحو قولها له كما عرفت بهذا الاعتبار يمكن
 اعتبار ذاته بعقل غير ذاته اي فان اعتبر العقل بالاعتبار القياسي الى معقول معمول لصار ذاته بعقل غير ذاته بمعنى الشيء الخارج
 عن ذاته اي لم يكن بعد عقله اياه بضمير حيث ذاته اعني الجزء الذي كالصورة لا بمعنى ان يعقله الجزء الصور بل ان له اعتبارا
 كل معمول لذاته اخرى بل بمعنى ان بكل الجزء الذي كالصورة وضمير باعتبار كل معمول لكل ما كان قبله وليس كذلك
 في الذاتي وليس الجزء الصور بهما صورة خفيفة بل هو كالصورة ولا يبعد ان يكون هذا هو المراد من القول بالاعتبار
 وله محل اخر ايضا ليس بهما موضع ذكره وعلى سائر ما في بعض الكلام في مسألة علم الوجود لثبوت الله العزيز والجليل
 التفصيل عن جميع الشقوق التي ذكرها الشيخ في هذا الشق الاخير مما ذكرناه فلا يطول بفضيلة يستغنى العلم بالعلم
 المعقول لما مرنا من ان العلم بحصول المثال في المحل القابل وفي بحث الوجود الذي من ان الحاصل في الذهن يمكن
 حقائق الاشياء ومبانيها واشتراك حقائق الاشياء المختلفة مختلفة هذا عند من قال بان العلم هو الصورة الحاصلة
 واما عند من قال بان العلم هو الغلق والاضافة فقال الامام ان نفس الغلق يجب شدة بعدد المعلوم لان اختلاف
 احد المتضمنين يوجب اختلاف النسبة وان فسر بصفة ذات غلق لم يجز لك الجواز ان يكون صفة واحدة تغلق مغلقا
 هذا ومن المتكلمين من ذهب الى ان العلم الواحد كان ضروريا يجوز تعدد معلوماته وان كان نظرا لم يجز لامتناع
 اجتماع النظرين بالوحدان ورد بان لا يجوز تغلق نظرا واحدا المتعد كما يجوز تغلق علم واحدا المتعدد فانه اذا كان
 العلم بها واحدا كاه نظره لحدودهم من زعم ان العلم الواحد الحادث لا يغلق بمعلومين على المقصود والاحكام
 بثلاث ذاب الى ما لا ينشأ وهو كمال لا يتجوز وليس مرتبة من العدد والى من مرتبة اخرى ورد بمنع عدم الاولوية في
 نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لا يجوز تغلق بالغير المتشابه في الحادث كما يجوز في القديم وان لم يكن واقعا
 ومنهم من قال بالامتناع ان كان المعلوم اجازي لا تفكك في العلم والا يلزم حوازا تفكك الشيء عن نفسه ورد بان
 قد يعلم ناره بعلم واحد فلا يجوز الانفكاك وناره بعلمين فيجوز الانفكاك فكيف في جواز الانفكاك كونهما معلومين
 بعلمين في الجملة كالحال والاستنباط مثال لاختلاف المعلوم واساذه الى بطلان مذهب زعم من المعتزلة ان العلم
 بالاستنباط علم بالحال عند حصول الاستنباط فان العلم بما يوجد علم بوجوده اذا وجد بان ذلك ثم فن العلم بما عليه
 مشروط بعدد في الحال ووجوده في ثلث الحال والعلم بالوجود بالحال غير مشروط بالعدم في الحال فاختلاف
 العلم انما ذهب الى ذلك لئلا يلزم التبع في العلم القديم وسنعلم عدم لزوم التبع مع الاختلاف في العلم وان كان
 هو الصورة الحاصلة لكنه لا يعقل ولا يتحقق الاضافة فانه لا يلزم اضافة الصورة الى ما هي صورة له فيقوى
 لزوم الاضافة للعلم الاشكال الوارد على كون العلم صورة بلزوم اجتماع صورتين مماثلتين مع الاتحاد في حصول
 علم الشيء بنفسه وعند الاتحاد لا يمكن تحقق الاضافة المستلزمة للفايزة فيقوى اصل الاشكال وطبقه بعدد
 افراده واما الجواب عن الاشكالين من الاول ان علم الشيء بنفسه حصول فلا يندعي صورة والمستدل لها هو الحصول
 ولو سلم فلا استحال لكون احد المثلين اصلا والاخر ظاهرا وعن الثاني ان المفايزة الاعتبارية كانه لا يتحقق
 الاضافة وهي متحققة مع الاتحاد فان كون الشيء بحيث يتبع ان يعلم مغاير لكونه بحيث يتبع ان يعلم وهو عرض لوجوده
 فيما في العلم عرض لوجوده بغير العرض فيه وهو الموجود في الشيء لا كغيره من الموجود في الموضوع فان الصورة المعقولة
 وان كانت من الجوهر فائمة بالغير هي مستقيمة القوام عنها واما الاشكال الوارد فيها من حيث وجوب كون صورة الجوهر
 جوهر فعدمه التفصيل عنه بما لا مزيد عليه في مسألة الوجوه الذميمة وهو فاعل وهو ان يسبق صورة المعلوم الى العلم

ففيها

ففسير سببا لوجوده في الخارج كصورة بين خشيها البتة ثم اوجدها في الخارج وانفعالي هو ان يستفاد
الصورة العقلية من الوجود في الاعيان كما تستفيد صورة السماء من الشئ وغيرها مثل الشارح القديم بعلمه ثم
بما انه فاعل عن ذاته والوجودات فاعل عباد من وجودها العينية الصادرة عنه وانما خبر بان علمه ثم بانه
وكذا علمه بالوجودات على ما ذكره علم حضور ليس بالصورة والموجود عندها هو العلم بالصورة المحسوسة فلا مطلقا
بين المثال والمثل لكون الحوائج الشرعية ان المثال الظاهر ليس فعليا ولا انفعاليا هو علم واحدنا بالامور
المستقبلية التي ليست فعلا وانما خبر بانه العلم بالامور المستقبلية انما يمكن ان يحصل من العلم بالاسباب التي
داخل في العلم الانفعالي وقال المصنف في شرح سالة العلم اما العلم الفعلي فكلم الاول بماعدا ذاته وسائر العلل بطل
واما الانفعالي فكلم ماعدا الاول بما ليس بعلو لانه لا يحصل الا بانفعالي العالم وبارشام صورة
في ذاتها او لانها واما ما ليس بفعلي ولا انفعالي فكلم الذات العاقلة بانفسها وبالذات التي لا يغير
عنها ولا يكون فعليا لها بارشام صورة بها انتهى فليشمل فان هذا الاخير ليس من افراد المجنوس عنها
فيخرج ان يجعل المفسر لهذه الاقسام ما كان جعله المفسر من النص واليقين كما مر ايضا هو ضرورة انفسه
اي فساد ذلك الضرور اذا كان من فم المفسر اليقيني سنة بالاستفراجه بها ومشاهداته وفطرته وان
حدثا وبمزيان ومناورات بيان ذلك على وجه بعض وجه الضبط ايضا ان ما لا يوقف حصوله على نظر من
الضابطا اليقينية اما ان لا يوقف بعد حصوله على الادراك من اللفات وسلسلة الان على شيء اخر
فصل الاطران هي البدئية والسمي والبيان ايضا فيضاهيكم بها العقل بغير شروطها كالحكم بان الاول
مفسر لا يتبع والخمس لا يكون في لن ولحد مكافئ وقد يوقف العقل عن الحكم بها اما النفس العزيزة كما في البله
والصبي الاول من الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كالبعض الجتها لوالعوام او لعدم تصور امرها كما ينبغي
واما ان يوقف حصولها على شئ اخر بعد تصور الاطران فهذه الواسطة اما ان يكون احساسا وهي المشاهدة
في الضابطا التي يحكم بها العقل بوسط الحواس الظاهرة كالحكم بان النار حارة والشمس مضيئة وليتجسسا اليقينية والبا
كالحكم بان النار حارة ومضيئة وليتجسسا اليقينية والبا كالحكم بان النار حارة والشمس مضيئة وليتجسسا اليقينية والبا
وبهذه المشاهدة الباطنية الوجها التي جعلها بعضهم فتماسا بغير ذلك ما يحكم به الوهم والمحسوسا بفضده
العقل في ذلك نحو كل جسم في جهة ولا يكون جسم احد في مكانين فان العقل يصدق الوهم في احكامه على المحسوسات
لا على المجردات والمفعولات كحكمه بان كل موجود لا بد ان يكون في جهة او في مكان ولذا يوافق العقل والوهم في احكام
المحسوسات كانت العلوم الهندسية وما يجري مجراها شذبه الوضوح لا يكاد يقع فيها الخلاف الا في ما وضع في
غيرها واما ان يكون تلك الواسطة غير الاحساس فاما ان لا يعرف عن العقل عند تصور الاطران وهي الفطريات
ويقال لها ضابطا فاما سائرها معها كالحكم بان الاربع زوج لانفسها الى طسايين وان كانت تلك الواسطة
تفرقا ما من يحتاج الى استعمال الحس فيها وهي الحدس كالحكم بان نور القمر مشتق من الشمس لما يرى من اختلاف
شكله بمختلف مواضع من الشمس واما ان لا يحتاج الى استعمال الحس فاما ان يكون من شأنها ان يحصل
بالاعتقاد وهي المناورات في الضابطا التي يحكم بها العقل بواسطة كثره منها ذه الخبر بوجع امره يمكن مسند الى
المشاهدة بحيث يحكم باصناع شواطئهم على الكذب اما الذي يحكم به بواسطة الخبر الواحد المحسوس بالذات فهو من
مسل الحدس واما الذي يحكم به بواسطة الخبر الواحد القوي بالمخبرة وبالحكمة ما دل الدليل على صدقه فهو من

النظر بان يكون خارجا عن المصنوع وما ان لا يكون من شأنها ان يحصل بالاداء وهو المجرى بان فهم ما يحكم به الفعل
 بواسطة تكرر الشاهد ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على شيء واحد دائما او كثيرا لا يكون اتفاقا
 بل لابد ان يكون هناك سبب داخلي حصل السبب بوجوب السبب لظهور ذلك مثل حكمنا بان الصفة المختص به علم وبان
 المصنوع بنا سهل فهذه الاسماء السبعة من الصفة وبها هو مبادئ البراهين المبنية للدين والعمارة بها هي الاوليات
 لا بد من فهمها الا نافيض الفطرة او مدانها كما عرفت ثم الفطر بان تم الحسبان ثم الوهميا واما الحدس بان المتنازلات
 والمجرى بان يكون ان كانت حجة الشخص نفسه لكن ليست حجة له على غيره الا اذا ساد في الامور المنقضية لها من الحدس
 والوازن ومكتب عطف على ضروري خاص بالاكسب النظر وقد مر انصافا اعلم الى ان ضروري الكسب ولعلنا
 اعاد له لبشر الى انصاف الضرور وقد بررنا به وهو واجب ممكن مثل الشارحان القديمان العلم الواجب عليه نعم بذا
 فانه ضروريه والممكن بما عدها فيها احلا الواجب الممكن على الواجب الموجب بذا والممكن الوجود بذا فانه ضروريه
 الواجب ما ذكره وقال المحقق الشريف يحمل ان يراد بالواجب ما يمنع انفكاكه عن العالم وبالممكن ما يتبادر وهو
 اي العلم تابع للعلوم وهذا اسارة الى جواب المفترضة عن استدلال الاشاعر على اضطرارية افعال العباد بان الله
 عالم في الاول يصدرها عنهم فيستعمل انفكاكهم عنها لا شعاع وفوق خلافه اعلم انهم فكانت لا زعم لهم فلا يكون
 باختيارهم ونفريه الجواب بان يقال فقد جعله علمه علمه للعلوم وهو تابع له والتابع لا يكون علته للبعوض ثم لا
 لما واولوا بهم هذا بان العلم لا ينفصل لا حجة على العلوم فلو كان تابعا للعلوم يكون متاخرا عنه وهو الذي
 اجاب المفترضة بان العلم تابع للعلوم لا بمعنى اخر عنه بل بمعنى اصله موازنة اي المعلوم فان كل واحد من العلم والعلوم
 موازن للاخر لانها متطابقان فكان كل واحد منهما موازنا بالآخر فوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا النظام
 هو المعلوم لان العلم حكايته عن المعلوم ومثاله فنسبته اليه نسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس كلما
 يصح ان يقال انما كان نقش الفرس هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال ذات الفرس هكذا لان نقشه هكذا
 كذلك يصح ان يقال انما حصلت بلاشرا مثالا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال انما كان زيدا في نفسه شريرا
 لان علمه شريرا وذلك لا يختلف بآخر وجود المعلوم عن وجود العالم وينبغي عليه نسوا كان العلم متقدما
 او متاخرا يكون تابعا للعلوم بهذا المعنى لا بمعنى الشاخر فزال الدور فان قلت اذا كان العلم تابعا لا يكون علمه
 فعليا بل يلزم ان يتفاد هذا القسم من العلم قلت العلم من حيث انه علم وهكايته للعلوم لا يكون له انصاف الوجود
 مدغلبة فيه لكنه من حيث انه بصير سبلة الى اختيار الفعل وادائه يكون له مدخل في وجوده وهذا معنى كونه
 فعليا فعلم المتنازلات بافعال الاختيارية علم فعلي وعلمه بافعال غيره لا يكون فعليا وان كان متقدما كذا في الحق
 الشريفة واما ما في شرح الفوتحي في دفع هذا الاعتراض من ان الشاخص لا يجري الا في العلوم المتضمنة الى
 لا ملها من خارج بظاهرة العلم الفعلي انما يكون في النصوص فحل تام ولا بد منه في بعضا على النظر الناطقة
 من الاستعداد فان النفس تحبذ الفطرة خالصة عن العلوم كلها الاعلما بلانها فانها عين ذاتها كذا بانها لها
 والا لم يحصل لها العلم امه فاذا كانت قابلة لها فلو كانت شرط الحسنة امهالها صلبة من بد والفطرة كانت لتعكو
 حاصلة من بد والفطرة لان المبدأ الفاعلي الذي يخرج كل ما بالقوة الى الفعل موجود دائما لا يتخصص بوقت ووقت
 فلا بد من ان يحصل تلك الشرط شيئا فشيئا حيثما فيض العلوم شيئا فشيئا ويصحب ذلك الشرط يحصل العلم
 على ما قال اما استعداد العلم الضروري فما هو فان عند الاحساس بحريته ان الحسوس والنبية للشارح

والمباينات ليست عند النفس لخصائص العلوم الضرورية وأما استعداد العلم الكبير فالأول أي العلم الضروري فإن العلوم
 المكتسبة إنما يحصل بالحدود والرسوم المنهية إلى الضوابط الضرورية والصلب كما المكتسبة بالقباس المنهية إلى
 المقدار الضرورية من كل حد ورسم يستعد النفس لخصائص العلم بالحدود والرسوم وبكل قياس من الأقسام لخصائص
 بنحو من النتائج وأما ما نقل عن فلاطون من أن العلوم كلها حاصلة للنفس لا أنها ذهنية كما باستعمالها بالبدن ولكن
 يحصل بعلم ونعلم نذكر لما ذهنية لا يحصل لما يمكن حاصلا ما وأما لا بلطف المبدأ بناء على قدم النفس ^{سما} وبنائها
 في البدن أما بما له فوجبه وناويل لا تأتي ما ذكرنا وأما القول بوقف العلوم على الاستعداد فلا ينافي القول بالعلم
 المختار نحو أن يكون انوقف عما بدأ الاستعداد مرجحا مفضيا إلى الوجوب والوجوب يستند إلى الاختيار كما في
 العلم باصطلاح بقاء في يقاربه الإدراك بدل قوله مقارفة الجنس النوع دون أن يقول مقارفة النوع ^{لجنس}
 وهذا الاصطلاح هو لظلال الإدراك على ما يثبت الكل والجزء والمجرد والمادى فينبأ أن أنواعا من غيره هي الحس
 والخيال والنوم والفعل والعلم ليس لا العقل فيكون الإدراك هذا الاصطلاح كالجنس للعلم وباصطلاح آخر هو
 مختص بالإدراك بالاحتساب بأن العلم الذي هو العقل مقارفة النوعين مختص بالجنس هو الإدراك بالاصطلاح الأول
 هذا وعلف أي يغلو العلم على التمام بالعلة يستلزم معلنة كأي على التمام بالمعلول ثم شرح العلامة أن العلم ^{بالعلم}
 يقع بلعبارة أن تلك الأول العلم بمهية العلة من حيث هي ذاته وخصيصة لا باعتبار آخر وهذا يستلزم العلم بالمع لا ^{بالعلم}
 التمام ولا على النقص الثاني العلم بها من حيث هي مستندة لذات أخرى وهو علم ناقص والعلة فليست علم ناقصا
 حيث أنه لا يزم للعلة من حيث هي مهية الثالث العلم بذاتها ومهيتها ولوانها ومثلها وعوارضها ومعرفة ^{بها}
 وما لها في ذاتها وما لها بالقباس إلى الغير وهذا هو العلم التام بالعلة وهو يستلزم العلم التام بالمع فان مهية المع
 وخصيصة لازمة لمهية العلة وقد فرض يغلو العلم بها من حيث هي أنها ولوانها انتهى كما ذكرنا في الشارح القديم
 إلا أنه استثنى في القسم الأول كون لازما بقية المهية العلة فانه يلزم من تصور مهية العلة تصور مهية المع وقال المحقق
 الشريف لكن المذكور في المختصر أما من عطفنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن مهية موجبة لمهية المع وكلما كان كنه
كان العلم بالمع حاصل والمقدار ظاهر فإن على القول بأن العقل يستدعي مهية مستترة بالمعقوف والعاقل فلهذا ^{بأن}
 على أن العلة إذا كانت لها علة كانت تصورها بالكنه موجبا لتصور المع بكنهه سواء كان لازما بقية أو لا وهذا وجه
 الحق في كلام المحققين أن أراد بصور المهية الموجبة للعول في الذهن حصولها مع وصف لا يطلب للملازمة الأولى
 ممنوعة فإن تغفل المهية بالكنه لا يستلزم فعلها من حيث لا يجاب أن كان الموجب والكنه فخصيص الحق الشريف ^{بأن}
 بما إذا كانت علة لذاتها لا بنفسه وإن أراد حصوله من حيث لا يجاب نفس الأمر أن يمكن وصفه لا يحتاج أصلا
 في الذهن للملازمة الثانية ثم وهو كذا وأما اعتراض أن الفوق على بان تصور العلة ^{بأن} موجب تصور المع إذا كانت
 العلة بوجودها الذميمة علة لوجود المع في الذهن مع يكون المع لازما بقية وقد استثنى ومعه كون مهية العلة ^{بأن}
 لمهية المعلول أن العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المع في الخارج لا أنها بوجودها الداخلي يستلزم وجود
 المع في الذهن فليس ^{بأن} لما أو لأن قولنا إذا كانت العلة بوجودها الذميمة علة لوجود المع في الذهن فتصور
 بوجوده ^{بأن} لما لا فرق بين مقدمها وتأخرها فإن المبرهن في الذهن عين التصو والعلة عين الوجود أما ما بناه فلا
 يلزم لعل ذلك معنى كون مهية العلة موجبة لمهية المع هو كونه بوجودها الذميمة مستندة ^{بأن} لما في الذهن بل
 الدعوى أن الأول موجب للثاني بناء على استعداد العقل حصول المهية المساوية لهذا ^{بأن} لما في الشارح

القديمان انه المراد بهذا الاعتداء الثالث فهو عندنا بمنزلة ان يقال العلم والمعرفة العلم بالمع وهذا لا يخفى
 لزوما وفسادا وايضا المشهور ان هذا الحكم غير عكسي بل يعلق العلم بالمع مسئلة ما يتعلق بالعلة والمحال ان
 العلم بالمع ايضه من جميع الوجوه المذكورة ليس العلم بالعلة حكما فان العلة زملة وما فيها من ملزوما المعلول واما
 معرفة العلة فانها وان لم يكن ملزومة للمعلول لكن عوارض المع ايضه ليس من لوازم العلة على ان هذه العلة عند
 مسئلة في مواضع عديدة يستدل بها بالعلة على المع كاثبات علم الله سبحانه بالوجود واثبات علم غيره من المجرىات بمعلول
 الى غير ذلك فان لم يمنع كون المبدأ الاول عالما بلذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غير فالتزم مضمونهم كذا في
 الحواشي الشريفة فالوجه هو ان المراد من العلم التام بالعلة هو العلم بها بجميع جهاتها واعتباراتها الاربعة فاما فان
 هذا العلم لا ينفك عن العلم بما يلزمها ويحييها بسلك الجهات والاعتبارات فالمراد في شرح الاشارة ان العلم
 بالعلة التامة يقتضي العلم بالمع فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مسئلة في جميع ما يلزمها لذاتها و
 هذا العلم يقتضي العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها انتهى فان المراد من العلم بكونها مسئلة
 هو العلم بسلك الجهات والاعتبارات التي هي المسائل للاستزاد وليس المراد منه هو العلم بنفس هذه الاضافة
 لكونه علما نافضا بالعلة لاحتمال كونه في الثاني من الاعتبارات المذكورة وهذا المعنى غير منعكس فان العلم بالمع
 ايضه وان كان لا يتم من غير العلم بكونه مسئلة ما يلزمه لكن من جملة ما يلزمه انما هو علة ما لا العلة المعنية
 بخلاف ما هو من جملة ما يلزم العلة فانه المعلول المعين فالمراد في شرح الاشارة ولما كان العلم التام بالعلة
 التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولاتها ولم يكن العلم التام بالمع مقتضيا علما تاما بعلة فان العلة من حيث هي
 تامة يوجب معلولها المعين والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علة المعنية انما يقتضي علة ما لوجوده بالعلم
 بالعلة يقتضي العلم بعينه المع واثباته والعلم بالمع يقتضي العلم باثباته العلة دون مهيبتها كان اكل الادراكات فكذا
 ادراك الاول لذاته بذاته كما هي لجميع ما سواه ايضه بذاته من حيث هو علة تامة انتهى والسياسة ذلك على ما قاله
 المحقق الشريف هو ان العلة التامة يكون لخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص وان المع الخاص لا يسد على امكان
 الاعلة ما فالعلة مسئلة الى خصوصية الذات التي لا يتصور افضاؤها الى الشيء مخصوص والمعلولة مسئلة
 الى امكان ذات مخصوص ولا شك ان الامكان لا يسد على علة مخصوص فالعلم بالعلة ليس العلم بعينه المع وايضا
 والعلم بالمع ليس العلم باثباته العلة دون مهيبتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة ليس العلم علما تاما والا
 بالمع يوجب علما نافضا انتهى كلامه وادعرت ما ذكرنا عرفنا ان تقرر الاعتبارات في الثلاثة غير خاص ولعل
 الاعضاء الثالث منهم من طرأ من شرح الاشارة ان المقول اوله قد برع رتبة اي رتبة العلم قلت الاولى كونه
 بالقوة لما هو من شأنه سواء كانت القوة فريضة كالفعل بالفعل او بعيدة كالفعل الهولاء او متوسطة كالفعل
 بالملكة متوقفا علما يجوز الثانية العلم الاجمالي وهو حاله البيضة بين القوة المحض والعلم التفصيلي كحال
 من سئل عن مسئلة ليس الجواب عنها المبني على مقدما كبر في حاضر في ذهنه مفصلا لكن عنده ما لو سبط و
 فضل كان عين تفصيل تلك المقدما فبني بالفعل من وجه بالقوة من وجه اخرى الثالثة العلم التفصيلي هو
 ان يكون ذلك المعلومات الكثرة حاضرة في ذهنه متميزة بعضها عن بعض وزعم الامام ان العلم الاجمالي يخط
 لوجوده الاوقات تلك التفصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل منها عن غيره فيكون التفصيل حاصل او
 ان لم يكن مع انه لم يكن العلم بها اخص نعم بما كان حاله من احوالها معلومة تفصيلا فاما هو معلوم مفصل

وما ليس بمفضل ليس معلوم الثاني انه يمنع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة لوجوب مساواة الصور
لجهة كل واحد منها فيكون صوراً مختلفة للصورة واحدة بل يجب ان يكون لكل من تلك الامور صورة على حد ولا معنى للعلم
النفصيلي الا ذلك يتم فله يحصل الصور المتعددة دفعة كما اذا وضعت المركب من حيث هو وقد يحصل مرتبة في الزمان
كما اذا تولى جزؤه واحداً بعد واحد فان رادوا بالاجمال والنفصيل حصول الصورة تارة دفعة واخرى مرتبة فلا نزاع
بينه الا ان الاجمال في هذه القضية ليس حالة منسطة بين القوة والفعل واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجاب
اجمالاً لا تفصيلاً لانه يترتب على التفرير فهم وادان ذلك الجواب حقيقة ومهمة وله لازم وهو انه شيء يصلح جواباً لهذا
السؤال والعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالنفصيل واما حقيقة الجواب فيكون في تلك الحالة الثالث
ان المعلوم الاجمال معلوم من وجه ومجهول من وجه آخر والوجهان متغايران لا تحته فالوجه المعلوم الاجمال منه والوجه
المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمع في شيء واحد ظن ان العلم الاجمالى يغاير العلم التفصيلي والجواب عن الاول على
ما في الحواشي الترتيبية ان صور تلك التفاصيل اصله في الذهن مجتمعة معاً لكن العقل بمجرد نظره الى كل واحد
منها على حدة ولم يلبث الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وفرقها شيئاً وحدث النظر الى كل واحد من المعلومات التي في
تلك المسئلة حصل له في العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالسببية عن الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل اية ^{حظ} وملا
لها اجمالاً ونظيرها بين المرتبتين في الاحساس ان قوى جملة دفعة ثم يخذ النظر اليها فاما يخذ في الابد حاله اجمالاً
وبعد التدقيق حالة اخرى بفصل الاولى ولا شك ان اصابا تلك الجملة حاصل في الحالين متساو عن الثاني على
ما في شرح الموافقة ان العلم المركب بحقيقة حصل له من صورة واحدة مركبة من صور متعددة بل تلك الاجزاء والعقل
ح منوجه ضد الى المركب وجزائه فاذا توجه اليها ما وصلها صان ملحوظة فصار منكشفاً بعضها عن بعض كشفاً
تاماً لم يكن حاصل في الحالة الاولى مع خصوص الاجزاء في الحالين وقوله المعارف عقيب السؤال عارض من عوارض
الجواب قلنا الكلام في هذا اذا كان المركب حاصل في الذهن مجتمعة لا باعتبار عوارض من عوارضه فان ذلك ليس
على اجزائه لا اجمالاً ولا تفصيلاً وعن الثالث على ما في شرح الموافقة ان الاجمال والنفصيل ليس حالهما على
ما نوه به بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بتلك المعلوم فانه يكون ذلك العلم على وجه واحد
على وجه آخر كما عرفت فاذا قلنا هذا الشيء معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كانت الجسائر اجبت الى العلم دون
المعلوم فالشراح المواضع من انكار العلم الاجمالى بناءً على انكار الاكتساب في الصور او بالسياق يعلم به بغير
ان العلم بذى السببية اذا لم يكن حاصل من غير نظر بل كان محلها الى النظر لم يحصل الا من العلم بسببية كل من كان اذا نظر
من حيث هو مع قطع النظر عن سببية منع الحرف ورجحان احد طرفي على الاخر واذا علم وجوب سببية بوجوده قطعاً وتماماً قلنا
اذا لم يكن حاصل من غير نظر لثلا يرد انه لا يجوز ان يعلم بوجوده بل حساراً بالهام او بجبر الصادق الى غير ذلك تماماً
لليس من طريق العلم بسببية انما يرد بقولنا بعينه لثلا يرد انه لا يجوز ان يحصل العلم من العلم بسببية معلولة على سبيل
البرهان الا في ذلك للمتر من العلم انما يدل على علمه ما لا يدل على علمه بغيرها ككتابنا اشارة الى مسئلة اخرى وهي ان ما يعلم
بسببية تعلم كتابنا الاجر بيا على انه لا برهان على الشخص من حيث هو مختص كانه لا حمله من حيث هو كماله بل حصول العلم
بالشخصية يجب ان يكون من سبيل الاحتساب واستدل على كون العلم الحاصل من السببية الاجر بيا بان من علم ان الامتثال
للباء ثم استدلال بالالف على الباء فقد حصل العلم بهذا الاستدلال العلم بالباء وهو كل لان نفس تصور معنى لا يمنع
والعلم بتبادره عن الالف وهو اية كل لان صدق شيء عن شيء لا يمنع من صدق صور الشك والكل المفيد للكل

ليس الاكلية كما مر في الامور العامة واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على التباين لما اذا استدل بهذا الف
على هذا التباين كان السبيل معلوم حيزا لا كليا والجواب ان العلم بالخطية لا يمكن ان يحصل من طريق الاستدلال فاذا حصل هذا
لنا هذه الف بالاحسن وكذا قد علمنا انه علمه للباحث لنا العلم بوجود الباء لكن لا من حيث هو شخص وان كان لا يمكن
الا ان يكون شخصا في نفس الامر اذا احسننا بالباء الذي علمنا وجوده يحصل لنا هذه بنية فظهر ان الف لا يصح الاستدلال
بالهذه بنية على الهندية وهذا اعني العلم بوجود الشخص في نفس الامر لا من حيث هو معلوم لنا هو الذي يقال له العلم
بالجبر في الوجه الكلي واقول الامام ان الصحيح هو الاستدلال الى الاستدلال بهذا الف على هذا التباين لان الاستدلال
من حيث هو اشخاص معلوله لا اشخاص اخر والعلم بالعلية بوجود العلم بالبع فالجواب عن ان العلم بالعلية وان كان موجبا
للعلم بالبع لكنه ليس موجبا للحساس وكذا الاحتمال بالعلية ليس موجبا للاحتسائ بالبع وان كان موجبا للعلم به فان ادرك
الجزئيات من حيث هي فانها لا يمكن الا بالالات الجبرائية كالحواس وما يجري مجراها فاما تلك المانع باله جبرائية
لم يكن محسوسا وان كانت علمه محسوسا والعقل الذي هو مناط التكليف انما اخلف في نفسه فقال ابو الحسن الاشعري
هو العلم ببعض الضمير بان المستحق للعقل الملكة عند الحكم وقال القاضي هو العلم بجواب الواجب واستحالة المنكر
في مجاري العادات قال شارح الموافقة لا يبعد ان يكون هذا تفسير الكلام الاشعري فاننا المعترضة هو ما يعرف
به حسن المحسن في الفتح تحت الامام الرازي واخذه المصنف في بطنها العلم بالضمير بان عند سلامة الالات وانما
اعبر سلامة الالات لان التام مثلا عاقل ولا علم له لفعل هو انه بطا لفظ العقل على غيره اي غير المعنى المذكور
فانه يقال على الجوهر المفاد عن المادة ذاتا وفعل كذا مر ويقال ان النفس في مرتبتها الاربع التي لها في الاستكمال
علما وعلا ولتلك المرتبة وبعضها ايقية بيان ذلك ان القوة التي بها يستفيض النفس من مباديها العالية
ما يكمل جوهرها من الغفلان يقال لها العقل النظري للتي بها يصلح احوال المبدأ الذي هو آلة لها وتصرف
في ما يليه من الامور المتعلقة بصالح معاشها ومعادها العقل العملي والنفس في كل منها استكمال ومراعاتها
مراتب العقل النظري هي المقصودة بالذكري منها فادرك لانها اما اكمال واستعدادها الكمال والاستعداد اما فريدي
بعيدا وموسط فالبعيد الذي هو محض القاطية وضرب القوة للادراك كان يسمي مرتبة والنفس في تلك المرتبة ايقية
هو لا يباين شيئا بالهوى الاولى الخالبة في هذا منها جميع ما يستعد له من الصور والاشياء والموسط الذي
هو استعدادها لتفصيل النظرات بعد حصول الضمير باستقبال الحواس والالات يسمي مرتبة والنفس فيها ايقية
عقلا بالملكة اما المقابلة للحال الوسخ استعداد الامتثال فيها او القاطية لعدم وجود الاستقبال فيها بخلافها
على قاطية فريدي والقريب الذي هو الاقترار على استحضار النظر بان الملكة المخروقة عن شام غير افتقار الى كبر
جد بل يسمي مرتبة والنفس فيها ايقية عقلا بالفعل لشدة فريدي الى العقل بمنزلة القادر على الكاين حين لا يكتب له
ان يكتب في شام والكمال الذي هو حصول النظرات مشاهدة يسمي مرتبة والنفس فيها ايقية عقلا مستعدا لا امتثالا
من العقل الفعال المخرج لانفسنا من قوة الكمال لان العقل هو الذي يعبر بالقبيل الى معقول فيحصل لكثير من التام معقول
في كثير من الالات وقد عبروا بالقبيل الى جميع المعقولات فلا يحصل لشيء من الغلو الا نفوس فريدي لا يستعملها
شان من شان فكما قال الشيخ في صفته كانهم وهم في جلا يبين ما بانهم قد ضلوا وخرجوا عنها الى عالم الكلا
فانخرطوا في سلك الجبر ان العقلية التي نشأه مفعولا فاما ذلك فبعض الالات ومثل كالبوز والخالقة
ومثلا لا يحصل هذه الدار بل في دار الفرائد انما ان الهولاء وبالمملكة استعدادان لاستحضار الكمال

ابتدأ وبالفعل استعداد لا شرعاً بعده واستمراده فهو مشاخر عن المستفاد في الحدوث لأن المدرس عالم يشاهد
 مرة بعد مرة لم يصبر ملكة ومتقدم عليه في البقا لأن المشاهدة مازول وينفي ملكة الاستحضار فيوصل بها إليها
 ولذلك قد يجعل ثالثة المراتب نظر إلى البقاء ولا يجعل رابعة نظر إلى الحدوث وأما مراتب العقل العلي وهو أن لم
 نسلم ولعدة منها ولا النفس فيها بالعقل لكن تذكرها ثمة بالنظر في رابع أيقن أولها تخليق العبد الظاهر بقضائه العادات
 بأشغال الشرايع النبوية والنواميس الأهلية وما يثبتهما تخليق الباطن من دوائر الملكات بنقض آثاره وشواغله عن عالم النفس
 والامور القدسية لينتهي الانصال بعالم الملكوت والخوض في حجة الجبروت ونالتهما ما يحصل بعد ملكة الانصال
 بعالم الغيب هو مشاهد الامور الروحانية والحق بالحقايق العقلانية ورابعها ما يتخلل عقيدتها بالكلية ملكة
 عن نفسه عن رؤيتها كما لانها وهو ملاحظة جلالاته وحقه على كل ما يحيط به في كل هذه مضمحلة
 في قدرته وكل علم مستغرق في علمه بل كل وجود وكل وجود فائض من وجوده ورشحاً من بحر فضة وجوده والاعتقاد
 قد اختلف فيه هل هو من مبادئ العلوم او من معارفها فقال جماعة بالاول وذهب ابو الهيثم الى الثاني والتخصيص
 انه يقال لاحد قسمي العلم وهو التصديق المجازم المطابق للثابت الذي لا يتغير يقسم العلم اليه الى الصواب يكون
 من جنس العلم لاجته و هذا احد الاصطلاحين في الاعتقاد والاصطلاح الاخر فيه وهو المشهور المنداول انه بمعنى
 التصديق مطلقاً من ان يكون جازماً او غير مطابق او غير ثابت او غير العلم اي كما يقال على المعنى المذكور
 يقال سابقاً على التصديق اليقيني اي فقه اي اصطلاحان متغايران اي للاعتقاد والعلم بموجب اصطلاحين في كل
 منهما في العموم والتخصيص يكون العلم باحد اصطلاحيه هو المعنى الشامل للصور واليقين لعم من الاعتقاد باحد اصطلاحيه
 وهو التصديق اليقيني وبالاخر من اصطلاحيه وهو العلم اليقيني لخص من الاعتقاد بالاصطلاح الاخر وهو المشهور
 المشهور وهذا هو غاية توجيه هذا الكلام ويقع فيه اي في الاعتقاد بالمعنى المنداول والاضداد اي قد يكون الاعتقاد
 من الاعتقاد بان يتعلق احدهما بالاجابة وبينه والاخر بسلب تلك النسبة يعنيها فهذا ان الاعتقاد ان امرين وجوباً
 بمنع اجتماعهما في محال واحد هو الاعتقاد ان جاز تغايرهما عليه بخلاف العلم وكذا الاعتقاد بالمعنى الاخر المراد
 للتصديق اليقيني فان الادراك المتعلق بالسلب والايجاب اذا لم يطابق الواضح لم يكن علماً ولا اعتقاداً بهذا
 المعنى والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان ولا اعتقادان بهذا المعنى فعلق احدهما بالاجابة وبينه
 والاخر بسلب تلك النسبة فلا يجري التضاد في العلم والاعتقاد بهذا المعنى والتموه عدم ملكة العلم لامضاه على
 ما ذهب اليه الجاثيان فالمراد من الملكة هو الوجود لا المقابلة للحال فان دفع ما في الحواس من الشرفية من انه يرد عليه
 انه اذا حصل لك العلم بشيء وكان حاله لم يصبر بعد ملكة كت انت سابقاً عن ذلك الشيء وهو بيط قطعاً وظاهر ايضاً
 ان القول بان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو جهل قد يرد وقد يفرق بينه اي بين السهو وبين النسيان بان
 السهو هو نسيان الصورة العلمية عن النفس مع بقاءها في الحافظة فلذلك لا يحتاج في استرجاعها الى تجسيم دورها
 حديد والنسيان هو ذوالها عنها معاً فلذلك يحتاج الى ذلك فليس هو حاله متوسط بين الادراك والنسيان
 وفيها ذوال الصور من وجه بقاءها من وجه اخر فان قيل كيف يتصور ذوال الصور عن خزانه المعقولات
 التي هي العقل فقالوا عندهم فلما اذا زالت الهيئة التي بها يتمكن من الانصال بالحقبة المسمى بالفعل الفعالي لم يبق
 ذلك الحيز خزانة للنفس فذال الصورة عنه من حيث هو خزانة لا من حيث نفسه فلا استحضار والشك يزداد
 الذهني بين الطرفين اي طرقت النسبة الحكمية وهما الايجاب والسلب من غير رجحان لاحدهما وقد يصح تعلق كل

من الاعتقاد والعلم بنفسه أي يصح نفي الاعتقاد بالاعتقاد ونفي العلم بالعلم إذ لا جرم فيها فباعتقادهما بكل شيء
وبالآخر أي يصح نفي الاعتقاد بالعلم ونفي العلم بالاعتقاد لأن ذلك يقتضي الاعتقاد بالصواب كما في العلم المحصور
فإذا نفي العلم المحصور بنفسه كان ينصو الإنسان مثلاً ثم ينصو الإنسان لم يكن ينصو بالصواب خصوصاً
أخرى فمنه من الصورة الأولى بل محصور الصورة الأولى بنفسه ما عند ذلك والتأويل بين العلم والمعلوم كما في علم النفس
ليساً برصفاً إنما الفاعل بها يكون بالاعتقاد لا بالذات وكذا الحال إذا نفي العلم بالصواب بالعلم المتكبر فإنه لا
يكون هناك صورة زائدة على الصورة التي في التصديق وإذا نفي العلم المتكبر بالعلم المتكبر كان يحكم على ينصو
الإنسان بأنه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبل نفي العلم بالصواب بالنصو وإذا نفي الاعتقاد بالاعتقاد كان يحكم
على اعتقاد خاص بأنه كذا كان أدراك المحكوم عليه من قبل نفي العلم المتكبر بالاعتقاد كذا في الحواشي السريفة
والجهل بمعنى وهو كونه بمعنى عدم العلم والاعتقاد عما من شأنه ذلك لشيء جليلاً بسيطاً بل أي العلم والاعتقاد
نفاً بالعدم والمملكة وأخر وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقاداً جارماً أو كان مسنداً إلى شبهة أو
تقليد أو شيء جهل المركب التركيب من الجهل بالواقع والجهل بأنه جاهل به فم لا حد لها وهو الاعتقاد بالمعنى
المتداول والنظر بجمع أحد الطرفين أي اعتقاد رجاءه بحيث لا ينتهي إلى الجوز وهو غير اعتقاد الرجاء أي اعتقاد
منه إلى الجوز فثمة من الاعتقاد بالمعنى المتداول وبغير الظن الشك والضعف ينتهي بالشك إلى أن يصير علماً
وبالضعف إلى أن يكون جهلاً على ما قال وطرفاً معلوماً وجهلاً وهذا وكسبه العلم يحصل بالنظر وهو ترتيباً وهو حاصله
للشأن أي غير حاصل واعتقاد الأمور مع مجوز التعريف بالفضل وحده والخاصة وحدها لأنهم فضلوا تعريف النظر
الذي للصناعة والاختيار فيه من بدل دخل ويكون أقرب إلى الانضباط وهو ما يكون بالمعاني المركبة وهذا معنى ما
الشيخ من أن التعريف بالمفرد ترادف أي قبلنا فرض ومن أراد إدخال التعريف بالمفرد أيضاً في التعريف قال هو محصور
أو ترتيباً أو قال هو ملاحظة العقل لما هو حاصل عنده لتحصيل غيره أو قال هو ملاحظة المعول لتحصيل المحرور
هذا عند من يرى أن النظر اكتساب المجهول بالمعلومات وهو الذي اختاره الله وأما من يرى أنه مجرد التوجه إلى المظهر
له بعض علم من المبدأ الفاضل من غير استعانة لما في ذلك بالمعلومات السابقة منهم من جعله عدماً فقال هو مجرد العلم
عن الفلوات ومنهم من جعله وجوداً فقال هو متحد في العقل نحو المعقولات وأعلم أنه على مذاهب من يرى لأول وهلة
لا شبهة في أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتفاقاً لا بد له من معلوم سابقاً له لا شبهة في أنه لا
محصول من تلك المعلومات على أي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين في ما بينها وضميمة خصوصاً عارضتها بسبب
الترتيب فإذا حصل لنا شعوراً بامر ينصو أو تصور أو اعتقاداً على وجهه كمالاً فلا بد أن يترك ذلك في المعلومات
المحررة عنه مستقلاً من معلوم إلى آخره فيجد المعلومات المناسبة لذلك المظهر وهي المسماة بمبادئ المظهر
أن يترك في المبادئ ترتيباً خاصاً يؤد إلى ذلك المظهر فهناك هو مكان مبدأ الأولى منها هو المظهر المشعوب
بذلك الوجه الناض من منها ما أخر ما يحصل من تلك المبادئ مبدأ الثانية أو كما بوضع منها للترتيب منها ما
هو المطلوب المشعوب على الأكل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين المركبتين اللتين هما
باب الحركة في الكيفية النفسانية والترتيب الذي ذكره في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وثلاً نوجد هذه الحركة
بدون الأولى الأكثران ينقل أولاً من المطالب إلى المبادئ ثم منها إلى المطالب لاختفاء أن هذا المبدأ ليس بلام
الوجه إلى المطالب ويجري ذهن عن الفلوات ويحد في العقل نحو المعقولات كذا في شرح المواظف وأعلم أن ما اختاره الله

اعني افادة النظر العلم هو مختار الحكماء والمحققين من المتكلمين ومن ذهب الى ان النظر لا يفيد العلم استدلالا بوجهين
 الاول ان النظر لو استلزم العلم لم يختلف الناس في اراءهم لا شراكم في العلوم الضرورية التي هي مبادئ النظرية فاشارة
 الى الجواب عنه بقوله مع سلامة جنبيه اي جزئي النظر للذين احدهما بمنزلة المادة وهو تلك المعلومات الحاصلة وثانيها
 بمنزلة الصورة وهو الترتيب الواقع فيها وسلامتها بعبارة عن كون تلك المعلومات مناسبة للعلوم وكون الترتيب
 بحيث يكون كل معلوم منها واقفا موقفا ببيان صحة جزئي النظر انما هو في مقام علم المطلق اذ عرفت ذلك فحققت الجواب
 ان اختلاف الناس في اراءهم انما هو بسبب كونهم غايبة سلامة الجزئين وعقلهم عن شرائطها فلا يدل على كون النظر غير
 مفيد للعلم مع شرائط الرتبة ايضا الثاني ان النظر لو افاد العلم لكان العلم بافادته العلم اما ضرورة بما يملزم اشتراك
 العقلاء فيه واما نظريا بما يملزم الله فاشارة الى الجواب عنه بقوله ضرورة يعني مختارا للشق الاول فاقام في اعتقاده ان
 العالم ممكن وان كان ممكن محله حصل لنا العلم بان العالم محدث وكذا من علمنا لزوم شئ لشيء ثم علمنا وجود الملزوم حصل
 لنا العلم بوجود الم لازم بالضرورة او ثم علمنا انتفاء الم لازم حصل لنا العلم بانتفاء الم لزوم بالضرورة ولا يجب اشتراك
 العقلاء في الضرورية بل ان كثير من الضروريات يشكك في العقلاء اما للحقا في صورته الاطراف وغيرها ذلك
 مع فساد احدهما اي مادة النظر او صورة فلا يحصل صدق اي هذا العلم وهو الجمل المركب كما انه قد يحصل العلم الفا
 بان النظر الصحيح المبرور بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجمل فقال الامام بنابر
 لان من يعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر استحالة ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقبل ان كان
 الفاسد مقصودا على المادة يستلزمه الا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقباس المشتمل على الشرط ضرورة
 سواء كانت المقدمة صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني فلان مغيرة في الصورة انه ليس من
 الضرورية التي يلزمها النتيجة والصحيح انه لا يستلزم الجمل على المقديرين اما عند فساد الشرط فظا كثر واما عند
 فساد المادة فمفهوم ان يكون الصورة من الصواب النتيجة فلان اللازم من الكاذب فلا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان
 العالم اثر الموجب بالذات فهو حاث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمقدسه نعم قد يفيد الجمل
 كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فالشارح المقاصد والخصومة لا تنزع في ان الفاسد صورة
 لا يستلزم بالانفاق والقاسد مادة فلا يستلزم وفلا يستلزم فساد الامام الاجاب الجزئية كما في المثال المذكور
 ومرادنا في الاجاب لكل عدم اللزوم في بعض المواد والقائلون بانه لا لزوم انه يبدون اللزوم الذي مناطه
 صفة في الشبهة بمعنى ان الشبهة المنظورة فيها ليس لها ذاتها صفة ولا وجه يكون. باللائحة بينها وبين المط
 والاما انتفاء الدلالة بظهور الغلط وكان المحققون بالمصنوع عن الخطا اولى بان يستلزم نظرهم في الشبهة الجمل انما
 على انهم اخطى الاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل فان له صفة وجه دلالته في ذاته هو مناط استدلال
 المط عند حصول الشرط واما اللزوم العايد الى اعتقاد الناظر في بعض الصور كما اذا اعتقد حقيقة المقدمة ان في المثال
 المذكور فلا تنزع فيه وحصول العلم عن الصحيح واجبا لمنفقون على ان النظر الصحيح مفيد للعلم اختلفوا في ان حصول
 العلم عقبيه هل هو على سبيل الوجوب عقلا او عادة وعلى الاول هل باعدا النظر او بسببه الاول من هاتين الحكم
 الثاني من هاتين المعزلة القائلين بالتوليد الثالث مذهب سائر والظاهر ان مختارا لمصدا انما هو مذهب الحكماء
 وفي الجواب عن الشبهة ان المصدا ان حصول العلم عقيل النظر واجب لم يفتقر ان ذلك الوجوب بطريق الاضافة كما
 هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة هذا واعلم ان ههنا من ههنا باعنا هذه الامام

في قوله لا يستلزم بالانفاق والقاسد مادة فلا يستلزم وفلا يستلزم فساد الامام

الرازي ذكر القول انه المذهب عند اكثر اصحابهم وهو ان النظر يستلزم العلم بالشيء بطريق الوجوب غير ان يكون
 على اتم وجه لا يقتضي بذكر الوجوب بل لا يحل الاستلزام على الاستقفا العادي فبضمير هذا هو المذهب الثالث كذا في
 شرح المفصل ثم قال واستدل الامام على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث فمع ضرورة هذا العجز
 يمنع ان لا يعلم ان العالم حادث والعلم بهذا الامتناع ضروري على بطلان التوليد بان العلم في نفسه ممكن فيكون
 مفقودا لله ثم يمنع وقوعه بغير قدرته انتهى ثم ان صاحب المواقف نقل بقية هذا المذهب فقال في هذا لا يصح
 مع القول باستناد الجميع الى الله تعالى ابيدا وكونه قادرا مختارا الامور انتهى وانت خبير بانه يمكن ان يقال لعله يقول
 باعداد النظر كالحكم فان القول بالاعداد لا ينافي في التوليد وهو لا يقول باستناد الكل اليه ثم فان كون الصمد

الوجوب

باعداد شئ اخر لا ينافي كونه ابديا واتما المتناهي هو الصدور بوسط شئ اخر فافترق بين هذا المذهب والآخر
 متابعه الاشعري في استناد الجميع اليه ثم انبأ لا يلزم القول بهذه الواسطة واما منافاة هذا المذهب للقول بالافعال
 المختار فالجواب عنه على ما في شرح المفصل ان وجوب الازالة لا يعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاك عن اثر اخر كالنظر
 باني كونه اثر المختار باثر الفعل والتركيبان لا يختلفان ولا ملزوم لان يخلق الملزوم ولا يختلف كسائر اللوازم
 الممكنة كوجود الجوهر لوجود العرض وبالحمل يجوز التركيب من ان يكون بواسطة او بلا واسطة واتما المتناهي له
 امتناع انفكاك عن المؤثر بان لا ينفك من تركه ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم
 يكن نصوا الابن مستلزما لنص الاب وجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك هذا واما استدلال
 الامام على بطلان التوليد بما مر فالمتحقق فيه انه على القول باستقلال العبد في ضالته تمام على المعنوية واما على القول
 بمداخلية العبد لا باستقلاله وهو الحق على ما سبق فاجاب عنه ان كون الشيء مفقودا لله تعالى لم من ان يكون بواسطته
 او بغير واسطة فلا ينافيه وقوعه من غير ان يكون ذلك الغير واسطة واما بانه لو كان الوضوح على استقلال
 من الغير ليس فليس ثم انه قد اجتمع الاشاعرة على المنزلة بان النظر لو كان مولدا للعلم لكان ذلك النظر ايضا مولدا
 له وهو بطلانه اذ واجبا للمعنوية عنه بانه مع كونه قايما ففهيما فالفرق هو ان النظر ابدي مفقود ولنا ولنا
 تولد العلم وتذكره غير مفقود ولنا فلا تولد ولو كان حيا نام مفقودا فهو ايضا بطلانه فان باهاشتم صرح بان ذلك
 السامع للناس بلا فصل لا بولد العلم لكونه من فعل الله ومع فساد اخبار بولده لكونه من فعلنا رابضا هناك
 او عند ذكر النظر مانع عن توليد العلم وهو لزوم تحصيل الحاصل بخلاف سبيل النظر لكونه سابعا على العلم فلا
 يلزم هذا ولما وجه حصول العلم من النظر الصحيح المفروق بالشرائط الممكنة وعابثها وتحصيل مقدماته الضرورية
 وزيدتها على الوجه المتبع بالضرورة سيما بمعنى المنطق فهو كاف في افاذه العلم على الاطلاق سواء كان في العاديات
 الالهية او غيرها ولا حاجة الى العلم على ما بقوله الملاحدة ولا يخفى ضعف قولهم بعدما ذكرنا فلا حاجة الى مؤنة
 الاستدلال على بطلانه الا ان يريدوا بطلانه ما يبيد ارضه وفي الشرح القديم انهم يبرهنون باستلزام مقدماته بطلان
 الصانع لتسايقها لكن يقولون هذا وجه لا يبرهن لا يمسس به النجاة الا ان الفضل من تعليم كقول النبي صلى الله عليه وآله ان الله
 حين يقول لا اله الا الله وكثير من الناس قال بان التوحيد كتم له ايام باخذوا ذلك منه ما كان يشغلهم وان كان الله
 العفول كما في لغة العرب يخفى بنبذ الصانع يقولون انهم يفرقون بين الحاجة في ذلك اليك انتهى قال المحقق
 ان هذا اشارة الى ما ذكره المصنف في قد المحصل او بالكلية انهم انتهوا عن خبير بانه على هذا التفسير لا يثبت لهم
 ان في كل عصر لا بد من معلم بل يكفي في ذلك العلم وجود معلم في زمان من الارض وهو البنية فلا يثبت لهم بذلك

وجوب

الناس

وجوب الامام مط فضا عن امام في كل زمان ثم قال الش والخوان التعليم في العقلان ليس بضروري وقال المحسنة
 لاجتماع السلف قبل ظهور الملاحذه على ان معرفة الله نعم بلا معلم ينبغي وايضا الاما بالآمره بالنظر في معوض الهداية الى
 طريق النجاه منكر بلا ايجاز تعليم وامام عدم قبول كلمة التوحيد من كثير من الناس فلا يتم كانوا يقولون عن ربنا الله
 او لانهم كانوا يمنعون عن الاضرار بالرسالة وسائر حقوق الكلمة انتهى القوم الزمواهم الفناء والدر او الله آخر
 اما الاول فلان نظر المعلم ايضا يحتاج الى علم اخر اذا المفروض ان النظر مط غير كاف وهذا غير وارد عليهم لجواز ان يكون
 نظر المعلم كافيا دون غير لكونه مؤيدا بخاصية تقتضي كمال عقله وينتهي سلسلة التعليم الى معلم لا يكون علمه بالنظر بل
 بالوحي واما الثاني فلان العلم بصدق المعلم الذي لا بد منه اما ان يحصل بالنظر او باخباره وكلاهما دورا اما الاول
 فلان عادة النظر يوقف على تعليم المعلم واذا تعلية يوقف على صدقه الذي لا يحصل الا بالنظر واما الثاني
 فلان اخباره لا يقيد لا بعد العلم بصدقه واما ان يحصل باخبار معلم اخر فينبغي ولا يكفي لانتهاء العلم مؤيد
 بالهجرة لانه لا بد من النظر في معرفة الذي لا يتم الا بتعليمه المؤقف على اخباره فيعود الى التمسك الاول وبلد وان
 قلت قد يشارك العقل قوله في عادة العلم بصدقه بان يضع المعلم مقلدا يعلم العقل بالنظر فيها صدقه فلهذا
 المقدما الموضوع ما لم يعلم صدق واضعها لا يقيد علما البتة فكيف يمكن ان يعلم منها صدق واضعها ما ما قبل
 من ان كلامهم في المعارف الالهية الغائبة عن الحواس صدق المعلم ليس منها بل هو مما يثبت اليه بمشاهدة في
 الاحوال فالجواب عنه ان صدق المعلم لا يحصل من مجرد مشاهدة الاحوال بل لا بد من النظر فيها ومقدما ان
 النظر مط غائبة عن الحواس كونها معقولات كلية لا تحتمل فم قد يكون مقدما بعض الانتظار فربما الماخذ غير
 صعبه التحصيل وبعضها بخلاف ذلك ولا بد في الجميع من الانتهاء الى العلوم الضرورية والثبات بكرة الوسا
 وظنها والضعوبة وعدمها راجعة الى ذلك مع ذلك فالكلام ليس في اعانة التعليم على النظر بل في توقف النظر
 على التعليم وايضا الكلام في صدق المعلم عن الله والعلم بهذا المجموع من المعارف الالهية لا تحتمل بل من اصعبها فان
 العلم بصدق الرسالة عن الله ينطوي على حمل المعارف الالهية باعلى كلامهم وان يمكن للنظر حاجة الى العلم لكن لا
 فيه من زبني المقدما الذي هو الجبر الصور ولا يكفي مجرد حصول المقدما الذي هو الجبر المادي الا حصلت العلوم
 الكسبية لجميع العقلاء لخصوص الضرورات التي هي مبادئ الكسب لكل احد على السواء ولتساوت الاستكالات في الحلال
 والنفا واما فائدة ذلك فاما قبل من انه لا حاجة الى الجبر الصور والالزام الله او اشراط التي بنفسه وهو
 من الله انما يلزم لو قلنا ما مقدار كل واحد الى زبني ليس كذلك المنقرا الى الزبني انما هو الاجراء المادية خاصة
 كذا في شرح العلامة وشرطه اي شرط النظر مط سواء كان صحيحا او فاسدا زائدا عما رانط العلم من الحيوة والعقل
 وعدم العقل الى غير ذلك الامور الاول عدم الغاية وهي العلم المطلوب بالنظر من حيث هو مطلوب به والالزام بحصول
 الحاصل فان قلت فما تقول في من ينظر في الأدلة المتعددة على مطلوب واحد قلت ذلك اما بقصد الاطمئنان وحصول
 تعاضد الأدلة لو حصلوا العلم بها شيئا فشيئا او النظر في وجه دلالة الدليل الثاني على ما قاله الامام الى غير
 ذلك والثاني عدم صدقها اي الجهل المركب بالمطل لان صاحب جازم يكون عالما بذلك فيمنعه من الاقدام على
 النظر لانه كالأكل على الامتلاء وعند ايها ثم لكونه متائما للثبات الذي هو شرط للنظر عنده فان قلت الجاهل
 ربما ينصرف في مقدما حاصلة عنده او مقلدا اليه ويرى ما غافلا عن حصوله اليه فائدة الى اليقين بخلاف
 اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وقد يفيض المبادئ عليه من زبني فيقتلها الى المطر قلت اما الاول فهو من

دطانية الخيلة واما الثاني فهو الحس وليس شئ من ذلك بنظر الثالث خصوصاً اي بوجه ما لا من حيث هو مطلوب
 بالنظر وذلك لا من شاع طلب المجهول مطول بعد غير المقصود الثالث من شرائط النظر انهم انهم داخل في علم العقل
 الذي هو من شرائط العلم فلهذا هي شرائط النظر على الاطلاق واما النظر الصحيح فشرط ان يكون نظري الدليل دون
 الشبهة وان يكون النظر من جهة دلالة وهي الامر الذي بواسطته ينفصل الذهن من الدليل الى المدلول فاذ السند
 بالعالم على الصانع بان نظرياته وحصلنا فثبت ان احدهما ان العالم حادث والاخر ان كل حادث لصانع
 فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لانفس المفاهيم المتربطين على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول
 وكون العالم بحيث يفيد النظر من العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم احدثه الذي هو سبب الخلق
 هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة بحسب المفهوم والعلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الصانع والوجوب
 ما يوقف عليه العقلان وانتفاء استدلال المطول على تقدير ثبوته كان التكليف عقلياً اجمع المتكلمون على وجوب
 النظر في معرفة الله ثم واختلفوا في انه هل هو واجب عقلاً او شرعاً فان هبنا المعتزلة على الاول واخاره المعتزلة
 الى الثاني واما وجوب المعرفة فاجماع من الامة واستدلوا على الوجوب لعقلية بوجهين الاول فمعرفة ان
 معرفة الله ثم واجب عقلاً لكونها تماماً بوضع عليه الواجبان عقلاً احدهما دفع الضر والمظنون وهو خوف الله
 في الاخر حيث اخبر به للجماعة كثرون وخوف ما يترتب على الدنيا على خلاف الامم في معرفة الصانع من الخوايا
 وهلاك النفوس تلف الاموال فان هذا الخوف ضروري لطبع صيد العبد على دفعه عن نفسه فلو لم يلهه كان مستحقاً
 لان يلهه العقلاء وبما هم اشكر المنعم فان كل عاقل يولى عليه فعاقلية من الوجود من القوى والوجاهة والمجتمعة
 والمشاورة الحسنة والعقلية وما بهم من امر معاش من الماكل والمشارب والملايين والمراكب ما يمنع من اللذات الجميلة
 والعقلاء من النفقات المالية والكمالية كل ذلك مما يعلم ايضا انه ليس به بل من غير فلو لم يعرف ذلك العبد المنعم عليه
 تلك النعم ولم يدع بانها معلية لم يفرق بين حقانه للنعم العقلاء فاطمأن واستحسنوا سلب تلك النعم جميعاً عنه فلهذا
 الضر والمظنون يخوفه وقال تلك النعم عنه انهم فان قبل على الاول لانهم ظن الخوف في الامم الاغلب لا يلزم الشعور بالا
 وبما يترتب عليه من الضر والصانع وبما ربح في الاخر من الثواب العقاب الاخبار بذلك انما يصل الى البعض وحده
 قد بر الوصول لا رجحان لجانبة الصدق ولو سلم الخوف فلا يتم ان يحصل المعرفة بدفعه لان اعمال الخطا فتم فحرف
 العقاب الاختلاف في حاله والصائد زيادة وعلى الثاني ان العقل والفكر كلاهما الان على ان شكر المنعم ليس واجباً
 العقل لان الشكر قد يفتقر حوزة العقل لاجل ان لا يقع لاجل ان لا يشكره لانه انما يشكره بالنسبة الى حوزة
 رحمة الله ثم وفيه ما مثل ان لا يشكره فبعضه على ما لا سلطان بملك المشارق والمغارب مجرى ما بهما
 الكون والذخاير فبما فيها القدر ثم طفق بين كبرها على رؤس الاشهاد ويدوم على تحريك الامانة شكر اعلمها ولا
 شك ان ذلك بعد منه اشهر فشكر العبد اولى بكونه اشهر لان الدنيا وما فيها اقل من ذلك القدر عند الملك وما
 باقية العبد مما بعد شكر الحضر عنه من تحريك الامانة بالقباس الى الملك اي شكره باستماع الجوارح ساير ما
 يوقف عليه نصر في ملك الغير واما العقل فلوله نعم وما كما معك من خصيصات سواك فان في الخد يقطع بل يعجز
 الرسل صريح في ان لا وجوب عقلاً والالبس قبل البعث ولم التعدي باخلال الواجبات العقلية مع امتناع العقول
 اقول الجوارح من الاول هو ان منع ظن الخوف مكابر ان الشاعر للاختلاف بالصانع في بيع الشعوبها غالباً لا
 وذلك معلوم عادة وان لم يلزم عقلاً والعبد بالوقوف لا بالزوم وكذا من لم يصل اليه الاخبار بذلك فلا يسل

بل نادراً جداً وإذا وصل فاحتمال الصدق كافٍ في خضوع الخوف لا يجب حجة كما لا يخفى على المتأمل على أن احتمال الضرر
 البصر كان واحتمال الخطأ في المعرفة في نفس الأمر لا ينافي كون المعرفة المقطوعة الصواب باعتقاد العارف في أحد الخوف للضرر
 مع أن استدراك الخطأ مقدور بمراعاة القانون العاصم عن الثاني أما عن الدليل العقلي فهو أن احتمال عدم وقوع
 الشكر لا ينافي كون الشكر المظنون كونه لا يباداً ضالاً مستحقاً وكذا خوف تركه وذلك ظاهراً واحداً كون الشكر
 كالاستهزاء والتبذير له بفقره حضرة ما تارة الملك فالجواب عنه أن الدنيا وما فيها وإن كانت عند الله أقل من اللذة عند الملك
 إلا أن العبرة إنما هي بما بالنسبة إلى العبد الفقير لا بالنسبة إلى الله نعم وإلى الملك فتح ينكسر الأمر فانه ما أعطاه الله
 العبد من الدنيا وما فيها إنما هو جميع ما يحتاج العبد في وجوده وبقائه فانه العبد لا بد له من الخبز ما أعطاه الملك
 الفقير من اللذة فانه ليس يخرج من الخبز ما يحتاج إليه الفقير في يوم واحد بل في ساعة واحدة كما لا يخفى على من له
 اطلاع بما يحتاج إليه الإنسان في وجوده ويحوزه في ساعة واحدة فضلاً عن مدة العمر والضرف في ملك العبد إذا
 كان في طلبه ضاراً باعتقاد المنصر لا يحتاج أحله العقاب للضرر وأما عن الدليل العقلي فهو أن وقوع الخوف للضرر
 لا ينافي ثبوت استحضار المعبر في الوجود العقلي ومن قال باستناع العفو فانه قال عن الغدب المستحق بعد البغضاء
 نقول هذه الآية تدل على ثبوت الأحكام العقلية فانه لا يثبت الأحكام إلا بالشرع لما كان استحضار الغدب لا
 بالشرع وإذا لم يكن استحضار الغدب ثابتاً قبل الشرع لم يكن معنى الغدب قبل الشرع معناه أنه لا يعقل الغدب من
 غير استحضار هذا مثبتان معرفة الله نعم واجبة عقلاً بالشكر على نعمه وليدفع ضرر خوف الجهل به وهذا واجب مطلق
 كوجوب الصلوة لا يوجب عقلاً كوجوب الزكوة وظاهره في معنى المعرفة لا يحصل بالنظر لكونها كسبية غير رتبة لا
 وما لا يحصل الواجب المطلق إلا به وبما له مقدمة الواجب المطلق فهو واجبة كوجوبه إن عقلاً ففعل وان شراً
 فشرافاً ففعل لا ثم أن وجوب المعرفة وجوب مطلق فانه من الواجب على كل فاعل وجوب المعرفة مفيد بحال الشك
 أو بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوباً للحصول المعرفة لا مشاع تحصيل الحاصل وإيه لا ثم أن النظر لا يحصل
 بالنظر بل يحصل بالالهام على ما يراه البراهمة أو بالتعليم على ما يراه المدلحة أو بصفة الباطن على ما يراه المنصور
 فلما الجواب عن الأول أنه ليس معنى الوجوب على كل فاعل بعموم المقادير والأحوال والألما كان شئ من الواجبات
 والنجيا مطلقاً أنه لا يجب على فاعل وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مفيداً بالنظر بمعنى أنه لو نظر في
 المعرفة والألما يكون مطلقاً بالمعنى المراد وعن الثاني أن كونه للبحر في المعونة النظرية فاللهام على تقدير
 ثبوتها لا ينافي صلاحه أنه من الله فيكون حقاً أو من غيره فيكون باطلاً إلا بعد النظر وإن لم يفكر على نفسه وتحريره
 كذا الحال في الضميمة الأولى أن رباً صفة المبطلين من اليهود والنصارى تؤيدهم إلى عقاب باطله فلا بد من الاستعانة
 بالنظر بل الخصم أن الضميمة أن تفكر عن النظر لم يحصل منها علم أصلاً وأما الفاعل بالتعليم فهو لا ينكر النظر بل يقول
 هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في فادتها إلى قول معلم وبشبه النظر بالبصير بالنظر بالبصر قول المعلم بالتمسك
 فكما أنه لا يتم الانبعاث إلا بها كذا لا يحصل المعرفة إلا بمجموعها وقد أجيب عن الثاني بقوله بأن المراد أنه لا مقدور لنا
 من طرف المعرفة إلا بالنظر فإن التعليم والالهام من فعل الغير فليس مفيداً لنا ولما الضميمة فيقتصر إلى جهات شتى
 ومخاطر كثيرة فلما ينبغي المزاج فهو حكم ما لا يكون مقدوراً أو بان شخص وجوب النظر في المعرفة من لأخر يقوله
 بلها إلا النظر بان لا يكون ممكناً الآمنه كجهل الناس من عرف الله بغيره من الطرق النادرة التي توصل إلى معرفته
 لم يجب النظر عليه هذا فانه قبل لا ثم أن مقدمه الواجب المطلق يلزم أن يكون واجبة لجزأ واجب الشئ مع الذهول

فيكون
 فيكون
 فيكون

عن مقدمته بل مع الصريح بعدم وجوبها ولا استحالة مزعمه فان المسحوق وجود الشيء بدون وجود المقدمة لا وجود
بدون وجوبها فان عدم وجوبها لا يستلزم عدمها كما ان وجوبها لا يستلزم وجودها لا يقال بل من وجوبه يمكن
وجوبها امكان وجوده بدون وجودها الذي هو المحل لذاته فيلزم امكان المنع لذاته وهو مع ذلك لانه لو كان
واجبا بدون وجوبها لما كان تركها مع بقا التكليف عقلا او شرعا بالاصل لكونه واجبا مطاى على تقدير وجود المقد
وعدها فان كان التكليف بالاصل باجماع عدم المقد فيجب ان يكون وجوده بالاصل ممكنا مع عدم المقدمة والا يلزم
التكليف المحل لانا نقول عدم جواز ترك الشيء عقلا او شرعا فلا يكون لكونه لازما للوجوب يكون واجبا بمعنى انه لا بد منه
لا بمعنى ثبوت خطا الشرع او حكم العقل به عليه على ما هو المتعارف منه فلما اذا كانت المقدمة سببا للوجوب فينتج ثبوتها
عن دلالة وسع العبد بمحضه لا بما شره سببه واجبا بالاحتياط في الحقيقة لكون المقدمة متعلقة بها لان
على السبب اعتبار المقدمة على السبب باعتبار ذاته فالحال في الحكم وان غلب في الظن بالسبب فيجب صفة بالثواب والالتزام
اذ لا تكليف الا بالمقدور حيث هو مقتضى ذلك كلف بالسبب ان ذلك كلفا واجبا وسببه كمن يؤمر بالفضل فانه امر لم يعد
الذي هو السبب بالوجوب لذاته وهو قدر السبب فظنا بخلاف ما اذا كانت المقدمة مشروطا للوجوب فيستلزم اياه
كالطهارة للصلوة والمشيح فان الواجب بينهما ما يتعلق به المقدور بحيث لا يلزم ان يكون واجبا بالاحتياط ولا ينظر
بالنظر الى المعرفة من قبل القسم الاول فكان واجبا بالمعرفة في الحقيقة واجبا بالنظر وهو المطاى وتخص هذا الوجه ان معرفة الله
واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يحصل الواجب لانه فهو واجبا بالنظر ومعرفة الله تعالى واجبة عقلا وهو
والى هذا الوجه اشار الله بقوله وما يؤمن عليه العقلاء ان الوجه الثاني في نظر وان النظر في معرفة الله واجبا لثبوتها بالاعتقاد
او بالشرع اذ لا تلتزم مع مناط الاحكام لكن الثاني اعني ثبوت الوجوب بالشرع يستلزم انتفاؤه لانه لو كان وجوب
بالشرع لوقف على العلم بثبوت الشرع والعلم بثبوت الشرع لكونه نظريا يوقف على وجوب النظر اذ لو لا وجوب النظر لكان
للكلف ان يمنع عن النظر فلا يثبت عند الشرع وهذا الظاهر من جملة النظر في المعرفة لانه فيلزم توقف وجوب
على وجوب النظر وهو دور وانما الثاني يثبت نفسه ما يوقف ثبوته على ثبوت نفسه فهو غير ثابت بالضرورة فلو كان
ثبوت وجوب النظر بالشرع لكان غير ثابت بل كان منتفيا فعين الثالث اعني ثبوت وجوبه بالعقل والاطا الى هذا الوجه
اشار بقوله وانتفاء عند المطاى على تقدير ثبوته لان انتفاء الوجوب بالشرع على تقدير ثبوت الوجوب بالشرع وتغيره
بجند المطاى لكونه عند الوجوب لعقل الذي هو المطاى وقوله كان للتكليف برأى بالنظر عقلا معطلا لهما واعلم ان هذا الذي
من المعرفة مد كونه في كتب النجوم بوجه آخر فغيره انه لو لم يجب النظر الا بالشرع لم يخاف الانبياء وغيرهم عن بيان يومهم
اذ يقول المكلف بل من في النجوم يجب النظر على ولا يجب النظر على ما لم يثبت الشرع عند اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت
الشرع عند ما لم ينظر الى ان لا ينظر الى ان يلزم من النظر لانتفاء المقدور وجوب النظر فطريق القياس يضع له اليقين عند
بينا في ايهما دونه بلا تكليف في عينه العلم بذلك ضرورة لانا نقول لو سلم صحة ذلك فالتكليف لا يصفى اليه الا بالشرع
اذ لا وجوب له والفرق بين هذا التقدير والتقدير الاول ان اللازم على هذا التقدير ان هذا هو الخلق الانبياء وان كان
يلزم من اخافهم انتفاء البتة الشرعي اي على التقدير الاول وانتفاء البتة الشرعي وان كان يلزم من هذا الخلق الانبياء
ما يجب فالبتة الشرعي على تقدير انتفاء الامور التي يلزم من فرض وجودها عدمها وعلى تقدير المعرفة من الامور التي يلزم
عدمها لاستلزامها امرا محال او فرضا بين الازمين والآن القوي لا يفرق بين التقديرين فقد كلف الله بالتقديرين
ثم اعرض عليه بان انتفاء ما يثبت البتة الشرعي مسلم لاستلزامه المحل اعطاه الخلق الانبياء واما انتفاءه على تقدير

فأشهر

ثبوته فن لا بد من لازم انتهى فان قيل على الوجه الثاني انه مشترك الامر ان لو وجب النظر بالفعل في النظر اذ ليس ضروريا
بالاجتماع الا الاستدلال في غاية الذمة كما يقول المكلف لا ينظر ما لم يجتمع على الا يجتمع ما لم ينظر والحال انه ليس للمكلف
الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل الامتناع منه ما لم يجتمع عليه لكن وجوبه ثابت في نفس الامر نظر اولم ينظر علم اولم يعلم
ذلك تكليف العاقل فان العاقل الذي لا يجوز تكليفه انما قام لم يفهم الخطاب ولم يسمع هذا فلهذا وجب له التكليف بصفة
وحكما فان دفع الاشكال عن المعتزلة ايضا قول الجواب لما عن النقص فهو انما كان للمكلف على قاعدة الوجوه العقلية الا
عن النظر ما لم يجتمع عليه النظر لو لم يجتمع عليه في نظر ايضا لكن دفع ضرر الخوف والجب عليه في زيادة العقول من غير نظر بل
تجيب الفطوة فان الانسان معطو على عدم يجوز ترك ذلك للدفع من نفسه فليس له الامتناع عن النظر المستبعد تركه لضرر
الخوف واما من الحل فهو ان الامور الشرعية ليست من قبيل الامور التي يجب الطمع بل من قبيل الامور التي يجب الوضع
ونفس الامر في الامور الوضعية انما هي بغيرها من وضعها وذلك انما يحصل بالعلم بوضعها من حيث هو واضع فاما يحصل
العلم بوضعها يحصل العلم بها من حيث هو ووضعها يخفى ونفس الامر وجوب الشرع انما يتحقق من حيث هو شرع على العلم
بالشرع من حيث هو شرع وليس له من حيث هو كذا ثبوت في نفس الامر يتحقق من الشارع المعلوم كونه شارعا ولا يترك
ان يثبت على المكلف وجوب شرعي في نفس الامر بدون علمه بالشرع فاما يحصل له العلم بالشرع من حيث هو لم يجتمع عليه ثبوت
الواجبات الشرعية في نفس الامر واذا لم يجتمع عليه ثبوت في نفس الامر فلا امتناع عنه وهذا نظر ان الواجب العقلي ان كونه
بين عن له العقل وتقيضه نفس امر له فاذا كان ثبوت كل فهو واجبا فلا في نفس الامر على المكلف وليس له الامتناع منه
كان ضروريا او نظريا اذ لو امتنع عنه لكان في نفس الامر له موانع عند عقله معلوما في نفسه اما اذا لم يكن العقل حكما ولم
له ذم ولو لم يكن بغيره لكان في ما يكون محال للشرع فقط ولم يثبت بعد شرع عند المكلف فليس له موانع عن الامتناع لا في نفس
الامر ولا في ماعنده هذا واجتنب الامتناع ايضا بوجوب عقله ونقل اما العقل فربما بين اول وجهي المعتزلة وهو ان
المعرفة واجبة اجماعا من المسلمين وبطلان ذلك قوله نعم فاعلم انه لا اله الا هو وهي لا يتم الا بالنظر وما لم يتم الواجب لا يفرض
والجب كوجوبه بالنظر في معرفة الله نعم واجبة اجماعا وهو المطلق وجوه الاعتراض عليه بعضها مشتركة بين المذاهب ودليل
المعتزلة وفرد مع الجواب عنها وبعضها مخصوصة بالمذاهب فمنها ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لانه انما يكون بايجاب الله
نعم وهو اما للعارف وهذا تكليف بمقتضى الحال واما للغير وهذا تكليف للعاقل واجبانه ليس هذا من قبيل تكليف
العاقل كما مر ومما منع قيام الدليل على وجوب المعرفة اما النص مثل قوله نعم فاعلم انه لا اله الا الله فلا بد من قطع الدلالة
اذا الامر قد يكون لا للوجوب العلم بطلان لغة على الظن القاطن ذلك قد يحصل بالتقليد اما الاجماع فلا بد من قطع السند
اذا لم ينقل بطريق التواتر بل غايته الاحاد فالحصان بمنعه من يدعي الاجماع على الاكتفاء بطلان التصديق فان الصحابة والتابعين
كانوا يكفون من العوام بالتقليد والانتفاء ولا يكفونهم بالتصديق والاستدلال واجبت ان الظن كاف في الوجوب بالشرع
على ان الاجماع عليه منوا اذ بلغ ناطقوه في الكثرة حدا يمنع نواظورهم على الكذب فينبذ القطع وما ذكر من الاجماع على
الاكتفاء بالتقليد فليس كل بل هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية كما اشبه اليه بقوله نعم وان سلمت من
خلق السموات والارض لقول الله تعالى كما نقل عن ابي عبد الله عليه السلام في الخبر ان الامام علي عليه السلام اذا اراد ان
ذا مناجاة اما ان تدلان على الصانع العليم الخبير نعم كانه فاضل عن تفصيل الادلة وتلخيص البينة في زيادة المعنى ما
تخصيص شرائط الاستدلال ونحو المطالب بالادلة ونحوه والشب يلجوا على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض
فهو لا يمتنع وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال بل الحق ان المعرفة بدليل اجبال من رفع الناطق عن حصص التقليد من

لا يخرج عنه

لا يخرج عنه لاحد من الكلفين وبذلك لا يفسد فيمكن معه ان لا يثبت الزام المتكبر وارشاد المشيد به من
كناية لا بد من ان يقوم به البعض ومنها المعارضة لدليل وجوب النظر وذلك ان النظر في معرفة الله وصفا واما ^{العلم}
الدين على ما يفعله المتكلمون بدعي في الدين لم ينقل عن النبي والحقا الراشدون ولو كانوا قد استدلوا بها
لنقل البنا النور الدواعي على نقله كما نقل اشغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها ولا يمنع عدم النقل بل
تواترهم كانوا يجتهدون عن لائل التوحيد وما يتعلق به والفران مملو منه وهل ما بين كفي كتاب الكلام الا فطره من غير
ما نظره الكتاب لكنهم لم يدنووها ولم يستغلوا بغير المذهب بغير الاصطلاحات ولم يبالوا في تفصيل
الاسئلة والمفردات لاختصاصهم بصفاء النفوس قوة الاذهان ومساهمة الوحي المقضية لبعضها انوار
العرفان والتمكن من معرفة الحق من بينهم وبلغ عنهم ما عسى ان يعرض لهم من الشكوك والشبهات في كل حين مع فلة
عناد المعاندين وندرة تشكيك المسكين بخلاف زمان من بعدهم الى زماننا هذا حيث كثرت المذاهب المتفارقة
وساعتنا المنازعات والمجادلات فاجتمع بالندح لاهل الاعضاء الناجم ما حدث في الارض والفرق الخالية
فاجتمع الى تدوين مسائل الكلام وتقريرها او رد على كجحة من الفرض والبرام فان ادعى ان هذا التدوين بدعي فرب
بدعي حسنة وذلك بعينه كالاشغال بتدوين الفقه واصوور بديا بوابه ^{وقوله} فانه حديث بعد ما لم يكن فكما ليس لك تصحيح
في الفقه ليس هذا ايضا بغير في الكلام واما النقل فالاستدلال بالطواهر كقوله تعالى انظر الى ما افرز في السموات والارض
وقوله تعالى فانظر الى اثار رحمة الله كيف يمدح الارض بعد موتها فامر بالنظر وهو للوجوب لما تزلزل في خلق السموات والارض
وختلاف الليل والنهار لا بان لا ولي الا بالانفال النبي ويلين لاهلها بين لحيته ثم لم يفكر فيها فقد وعده في التفكير
في دلائل المعرفة فيكون وليها ان لا يعبد على ترك غير الولي لا شائفة كون هذا المسلك طيبا غير مفيد للقطع والحق
ان الوجوب على وما ورد من الظواهر حشد من عين عليه وملزم العلم اى اليقين دليل وملزم النظر وهو ما عدا اليقين فلهذا
من الضديتين فان اطلاقه عليه شايخ اماره اشارة الى الموصل الى الضدين وليتي حجة تكونه هو الاصل والهدى ويكون
الكسبي ظاهرا ولذلك لم يختلف في خلاف النص فانه موطو للضدين وليس الكسبي ظاهرا فاختلف فيه فان كان
ملزوما للعلم بالضدين الاخر الذي يتي بجملة سمي ليل او ان كان ملزوما للظن سمي امانا ولبا نظره اى بياط
ملزم العلم او الظن اى المقتضى اليقيني بالعلمها كل من الملزمين اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن موجود
واما مركبة من العقل والنقل كقولنا الموضوع وكل عمل لا يمتنع الا بالنية لقوله تعالى اما الاعمال والنيات والنقل الصريح
مع الاستحالة الدور لان النقل لا يبيد الا بعد العلم بصحة الرسول وهو على تقدير كون النقل صرفة لا يستقام من العقل
بل من النقل بلزم الدور ومن جوز كونها عقلية صرفة اراد كون المقدمات القرينية كك فلا ساقا لكن الموصلة بالحققة هو
ما يتركب من المقدمات القرينية والبقية دون القرينية وحدها قال شايخ المقاصد طريق الغيبة ان سئل من المطلق
ان كان حكم العقل فعلى والا فتعلى ثم الحكم المطلوب ان شئنا عند العقل جابا لثبوت والافتقار بحيث لا يجد في نفسه
سيلا الى تعيين احدهما فطرنا بانه النقل لا غير الحكم بوجوب ما يكون بدعي في الدار والافان يوقف عليه ثبوت النقل
كالعلم بصحة الخبر ما يثبت عليه تلك كسبوت الصانع وبقية البنية ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطرنا بانه العقل لا غير الا
بلزم الدور والامتنان بانه بكل من النقل والعقل قد يبيد العقل القطع لاختفاء في عادة الدليل النقل الظرفية
افادته القطع خلافا لا كره على انه لا يبيد لموقفه على العلم بصدقه وادع مفرقات تلك الاقوال الواردة في كلا
الخبر الصادق للمعانى المفهومة ونصير بينهما واعرابها وبارادة الخبر تلك المعاني والعلم بها يوقف على عدم الاشتراك

والمجاز والتخصيص والاضمار والنقل والتخييل والمعارضات في هذه كلها ظنية والحق انه قد يبعد القطع ان من الارشاد
 ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض كما ذكر قواعد النحو والصرف في وضع هبتين المفردات وهبتا التثنية
 والعلم بالارادة يحصل بمؤنة الفرائض بحيث لا يفتى بشبهة كما في المصنوع الواردة في ايجابها للصلاة والزكوة ونحوها وفي التخييل
 والبعد اذا اكتفينا بهما بجموع التمتع كقوله نعم فل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا الله فل يحبسها الذي نشأها اول مرة وهو
 بكل خلق علم ولو صح ما قالوه لم يحصل الجزم بمبدأ من كلامه وهو ظاهر البطلان واما احتمال المعارض ففي
 الشرعيات لا مجال له من قبل العقل ومن قبل الشرع معلوم الانتفاء بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا من الصلوة
 والزكوة وفي العقلية ان كصو الوحدانية والبعد العلم بانتفاء حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصلا المخبر على
 ما هو المفروض لان العلم يتحقق احد المتناهين بفناء العلم بانتفاء الاخر فان قبل فادها اليقين يوقف على العلم بنفي
 المعارض فاثباته بها يكون دورا فلما اتما يثبتها التصديق بخصوص هذا العلم بناء على حصوله ومنه على ان الحق ان ثمة
 اليقين انما يوقف على انتفاء المعارض عدم الغمط بثبوت ادلى العلم بانتفاء اذكرا مما يحصل اليقين من الدليل
 ولا يخطر المعارض اليك في شرح المقاصد ويحيط لنا وبل اى اربل التعمي عند المعارض العقل بما يوافق العقل
 لا مشاع الجمع بينهما والابلزم اعتقاد اجتماع التقيضين وتركهما معا والابلزم ارتقاء التقيضين لكون مقتضى كل منهما
 تقيضا لمقتضى الاخر ورجح التعمي لا يفضي الى الفتح فيه بالفتح في العقل الذي هو صلة لا يقال ليس كل عقلية لا تسمع
 فإزان يكون اصل غير ما يعارضه فاذا رجع على معارضة لم يكن ذلك ترجحا له على اصله فلا يلزم الفتح فيه لا نقول
 اعتبار الدلائل العقلية ليس باعتبار خصوصياتها بل باعتبار كونها مقطوعا بها عند صريح العقل فاذ لم يعتبر قطعة في
 موضع لم يعتبر سائر المواضع فحين رجع العقل وناوب التعمي اليه هو ملزم العلم والظن وهو الدليل على طمأنينة
 وعرف بانه قول مؤلف من مضاهي سلسلته عن لسانه قول اخر وبالحيلة يستدل فيه بحال الكل على حال الجزئية وفيما
 اى الاستفراء وهو الذي يستدل فيه بحال الجزئية على حال الكل ان يثبت حكم الكل بثبوت في جزئياته اما كلها فيصنف
 اليقين كقولك العدد اما زوج واما فرد وكل زوج بعد الواحد وكل فرد كذلك اي بعد الواحد ومثل ذلك ليقى في
 مضمنا واستفراء تاما او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون مالم يستفراء من الجزئيات على خلاف ما استفراء منها كما يقال
 كل حيوان يجرى عند المضغ فكذا الاستفراء لان الانسان والفرس وغيرهما مما يشاهد كذلك ان المناسخ بخلافه بحيث يجرى عند
 المضغ فكذا الاعلى ومثل ذلك ليقى استفراء ناقصا والتشبيه وهو الذي يستدل فيه بحال الجزئية على حال الجزئيات وليس فيه
 قياسا وهو مشترك اخر في علم الحكم وهو الكل الشامل لذاتك فالواو وجه التحضر هذه الثلاثة انه لا بد من الدليل
 والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك ما باسما الدليل على المدلول وهو التفسير وفقا باسما المدلول على الدليل وهو
 الاستفراء او باسما الامر بالعلمها وهو التمثيل فان قبل بينهما علم هو الاستدلال بكل على كل فلما ان هذين
 الكلبيين ان دخل تحت كل ثالث مشترك بينهما بفضة الحكم فهاجر بيان لان المراد بالجزئية بينهما هو المتدرج تحت الغير
 الا فلا نقول بينهما فلا يثبت حكم احدهما الى الاخر فان قبل لا يلزم من عدم دخولها تحت ثالث بفضة الحكم ان لا يكون بينهما
 مغلق يثبت حكم احدهما الى الاخر فانك اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحد الكلبيين المتشابهين
 على الاخر لا بالكل على الجزئية فلما المقصود انما اثبتنا لكل واحد من افراد الانسان الحيوانية لاضافة مفهوم الناطق فان
 ملاحظة مفهوم الناطق هو الذي فادنا الحكم بها على الحاصل ان الاستدلال مفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات
 الانسان ولا شك ان كل منهما جزئى لمفهوم الناطق فرجع الى الاستدلال الكل على الجزئية وقد يجاب ايضا بان كل واحد

من المتساويين بعد جزئها أصافاً للآخر إذ يقع كل منهما موضوعاً للآخر كلياً وهو معنى انداجه فيه ولا يخفى بعده وعند
جوابه في مثل قولنا بعض الحيوان أسود وكل أسود كذا وفيه ما يجتأخر وهو أن القليل الاستثنائي المضاد كذا المقصود
لم يبدل فيه بالكل على الجزئية فالتصواب يقال المناسب بين الدليل والمدلول بما بالاسم لا كذا أو بالاسم لا
الذي لا اسم له من ماصراً كما في الاستثنائيات المنصلة أو غير صحيح كما في الاستثنائيات المنفصلة وأما الأثر
الشرطي فواجبه أما إلى الاستلزام أو الاستمالة كذا في شرح المواظفة لغيره أن في أن لم يكن النتيجة ولا نقيضها مذكوراً
فيه بالفعل كقولنا كل إنسان حيوان وكل جسم حيوان فكل إنسان جسم استثنائي أن كان أحدهما مذكوراً فيه بالفعل كقولنا
أن كانت الشمس ظالمة فأنهار موجودة لكن الشمس ظالمة ينتج فأنهار موجودة وهي بينهما مذكورة بالفعل ولكن أنهار
لبن موجود ينتج فالشمس ليست ظالمة ونقيضها وهي ظالمة مذكورة بالفعل والاقول لا أثر له باعتبار الصورة فالتصور
وهي الهيئة الحاصلة للغة من بسببها الوسط إلى الطرفين أربعة دهي كل منها شكلاً وذلك لأن الوسط أما محكوم
به في التصريح ومحكوم عليه الكبرى هو الأول ومحكوم به بينهما وهو الثاني ومحكوم عليه فيها وهو الثالث وعكس الأول
وهو الرابع وباعتبار الصورة العبد وهي الهيئة الحاصلة لكل من اللغة من بسببها الاتصال والانفصال استثنائي
أحدهما الآخر في الجملي وهو ما يكون مرتباً من الجملتان الصرفة وثانيهما الآخر في الشرطي وهو ما يكون مرتباً من شرطية
الصرفة ومن الجملي والشرطي وإنما جعل المركب من الجملي والشرطي شرطية لأن نتيجة شرطية والآخر على ما هو الظاهر
من العبارة أو القياس على ما هو الواقع كجواب هذا التقسيم وكلاهما في القليل على هذا كان الأول فاعبر هذا
التقسيم عن تقسيمها باعتبار المادة الفيزية وهي مجموع المقدمات لا باعتبار صورة خاصة وشكل معين فتمت هذه
البرهان وهو المؤلف من القضايا الواجبة قولها وهو يفيد مادة وضوء وغايته إقناع البعير والثاني للجدل وهو
المؤلف من القضايا المنسكية بين الجمهور وهي المشهور العامة والمنسكية بين طائفة مخصوصة كالفقهاء مثلاً وهي
الخاصة والمنسكية فيما بين المتخاطبين وهي السمات بالمنسكيات وهو منسك مادة وضوء وغايته الإلزام أو دفع
الإلزام والثالث الخطابة وهو المؤلف من المطبوعات والمقبولات التي ليست بمشهوره والمشهورات في بلاد العرب
وهي ظنية مادة وضوء وغايته إقناع المسترشدين للعاجل بن عز دك البرهان وإرشادهم إلى ما يصلحهم من العلم
ومعادهم والرابع الشعر وهو المؤلف من المقدمات المختلة من حيث هي مختلة صادقة كانت وكاذبة مضطربة أم لا
وغايته بضر النفس وبسطها واحتكامها أو نجرها إلى غير ذلك من التأثيرات والغبرة في مقدماته كونه مختلة سواء
كان قطعية الاستلزام أو لا والخامس المغالطة المؤلف من القضايا المنسكية بالضمير ربان ونقيضه مضطربة
اعني السوفسطائية في مغالبة الحكم أو المشهور أو بسببها صلاحة عن المشاغبة مقابل الجاد وهي القضايا
الخمس والثلاثة الأولى اعني البرهان والخطابة والجدل هي المغبرة من مسائلها وهي المشار إليها بقوله ثم وادع إلى
ذلك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن وجه ضبط المختصات الصناعات في الخمس هو أن القليل إما أن
يوصل إلى مضيق أو تحصيل أو الوصول إلى الضيق أو أن يوضع ظناً وهو الخطابة أو جزئاً فإن كان بينهما فهو البرهان
والآثار اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدول والافعالطة وأما الوصول إلى التحصيل فهو الشعر وباعتبار
المادة البعيدة وهي مقدماته باعتبار مقدماته لا باعتبار مجموعها وهذا الذي ذكرنا في تفسير المادة الفيزية
والبعيدة موافقاً للعلامة وهو المراد من قوله الشارح القديم من أن الفيزية هي المقدمات من حيث هي مؤلفة من
بالمطلوب والبعيدة هي المقدمات من حيث ما يصدق بها أو من التحصيل فلهذا بر أربعة المؤلفين

المستلزام التي هي مادة البرهان والحدود والمؤلف من الظنونات وما معها التي هي مادة الخطابة والمؤلف من المشتمل
فهيها التي هي مادة الفاظة والمؤلف من الجملان التي هي مادة الشعر ومبطلها لجعل المستلزامات الشاملة للمادة لا
والبرهان فيها واحدا هي هنا فليجعل في المادة القريبة ايضا واحدا من هذا الجملان بالنتيجة لا يقال الجملان بالنتيجة بنفسهم
الى يبينه وغيره لانه في كل الجملان في المادة المستلزمة بنفسهم انهما فالقرب منكم كذا في الحواشي المشرفة واول الفرق
بينهما هو اعتبار المجموع في المادة القريبة واعتبار مفصلة من مضمونها في المادة البعيدة وايضا ذكرنا في مجموع المتشتمل
التي هي المادة القريبة للبرهان لا يمكن ان يكون بينهما مادة قريبة للحد والالكان البرهان والحد واحدا في جميعها
كل من المجموعين بالحد وانما مفصلة من مضمونها البرهان فيكون ان يكون مفصلة من مضمونها الحد بالحد والنتيجة وكذلك
من مفصلة الحد ليجوز ان يكون مفصلة من مضمونها البرهان ولا يجوز اعتبار كرامة في مادة واحدة فليست بالحد والنتيجة
الاستقنان فاما ما حصل من مفصلة هو انهما في حقيقة وخبره المفضل انهما امران احدهما استقنة في حقيقة المادة
ينبغي عن التالي لان مفصلة المعلوم يستلزم مفصلة اللازم وثانيهما اما استقنة في حقيقة المادة التي ينبغي بنفسها لان
انقضاء اللازم بنفسه انقضاء المعلوم واما اما استقنة في عن التالي او بنفسها لانم فلا ينبغي شبه الانقضاء المعلوم لا
بنفسه فليست لا موقولا انقضاء وكذا مفصلة اللازم لا ينبغي مفصلة المعلوم ولا انقضاء وكذلك ينبغي في حقيقة المفضل
الذي هو القسم الثاني من الاستقنة على ما ذكرنا في صحيح من امران لان التبرك في حقيقة من المفضل فاما احدهما انما ينبغي
ينبغي من استقنة من كل من الجزئين فيقضي ان لا يمنع الجمع بينهما واما استقنة في حقيقة احد الجزئين فلا ينبغي من
ولا ينبغي جواز ارتفاع الجزئين معا وثانيهما ما نفع للكل وينبغي من استقنة في كل من الجزئين فيمير الاخر لا يمنع خلق
الواقع عنها واما استقنة في حقيقة المفضل فلا ينبغي في حقيقة المفضل الاخر ولا ينبغي لاجتماع بينهما في مادة من المفضل
حقيقة على الاضافة الى الضمير في حقيقة المفضل كما ان يقر بقاء التائب على ان يكون مفصلة في مادة اخرى فليست
حقيقة وينبغي من الحقيقة استقنة من كل من الجزئين في حقيقة المفضل الاخر واستقنة في حقيقة كل منهما عين الاخر لا يمنع
الجزئين على ما هو المراد من الاتصال الحقيقة في الاخرين اي الاستقارة والتشبه في حقيقة الاخرين اي الاستقارة
والمراد منه ههنا هو الناصر لا التام فليعرف قوله التام وهو الحاف جزئي ليعني في الجزئين اخر بقى صلا في حكم ذلك
الاخر لا يشتركا في معنى ليعني علمه وجبنا من الاحتمال ان لا يكون الجامع علمه او يكون خصوصية الاصل بشرط او خصوصية
الفرع ما نفع منه الاستقارة المذكورة في غير هذا الفن في حق المطلق والمفعل والجزء مثلا وان اي كلاما غل في ذلك
عبر عاقل والحكم الاول قد مر غيره وبينه ههنا ايضا بقوله لا يستلزم انفسا المحل انفسا الحال يعني لو لم يكن التام
ان الذي هو المحل للصورة المعقولة اي المجردة عن الغواشي للمادة على ما مر مجردا مع كون جوهرا كان مفصلة على ما مر
احد ما يادى يلزم من انفسا الصورة الحالة فيه من حيث انه لا يباين بارع من طبيعة اخرى له على ما هو المراد من المحلول
استقنة وقد مر جميع ذلك واذ انفسا الصورة المعقولة الحالة في العاقل باقتسامه فاما الاجزاء من متشابهة مع كونها متشابهة
في موضع يلزم عروضا الوضع للجزء الذي هو الصورة المعقولة والى هذا اشار بقوله فان متشابهة اجزاء الحال الحالة
من انقسام الحال عروضا الوضع للجزء واما الى اجزاء مختلفة فيلزم ان يكون الحال اعني الصورة المعقولة مركبة من اجزاء جزئية
مساهبة بالفعل اما عدم التام في انقسام الحال على ما هو شأن الجسم اما كونه بالفعل فلكونها مختلفة
الطباع فلا يجوز ايضا لها والى هذا اشار بقوله والآي وان لم يتشابه الاجزاء في كذا في الحال وهو الصورة المعقولة
بما لا يتشابه اي بالفعل كغيره واما الحكم الثاني فقد بينه بقوله ولا يستلزم الجزئية صحة المعقولة مستلزما

لا مكان المصاحبة بعينه ان كل مجرد بلزوم صحيح كونه معقولا اذا المنع عن المعقولة انما هو الفواشي المادية ويجوز ان يكون
 المهيبة عنها بجعل الهيبة معقولة فاذا كانت هي في نفسها مجردة عنها فلا تعجز ان تصبح معقولة اذا عارضت عاقلها ثم ان كل
 ما يصح ان يفعل يصح ان يحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة والحكم الشيء على شيء يقضي تصورهما
 معا فكل ما يصح ان يفعل يصح ان يفعل مع غيره فصحيح ان يكون مقدار المعقول اخر يصح ان كان مجردا فانما بداهة ان يكون عاقل
 اي مفروفا بالصورة للمعقولة في الخارج لان هذه المقارنة المطلقة لا يوفق على المقارنة في الشفا فان صحة المقارنة المطلقة
 متقدمة عليها لكونها استعدادا لها والمطلقة متقدمة على المفيدة اليه هي المقارنة في الفعل فصحة المقارنة المطلقة
 متقدمة على المقارنة في الفعل بواسطة فلا يمكن ان يوفق عليها والاولى ان لا يكون الدور فيتحقق صحة المقارنة المطلقة
 في الخارج اي في ذلك بان يحصل المعقول في المجرد القائم بذاته حصو الحال في المحل وذلك لان المقارنة على ثلاثة
 اقسام مقارنة المحل للمحال المقارنة المحل للمحل ومقارنة احد المحالين للآخر والمجرد لما كان قائما بذاته اشنع ان
 يكون مقارنته لشي من العنصرين الاخيرين بل محضه في القسم الاول على ما هو شارعا القاطع المعقول يتكون المجرد
 عاقل له لا محذور وهو المظن ان كل ما يصح ان يكون عاقل الغير يصح ان يكون عاقل لنفسه لان كل عاقل لغيره وهذا
 سبيل ان يفعل نفسه كما لا يخفى فكل مجرد يصح ان يكون عاقل لذاته وذاته اصح ان يكون عاقل لذاته وجب ان يكون
 عاقل لذاته لان نقله لذاته لا يمكن ان يكون محصورا مثاله فيكون محصورا بذاته وذاته حاضرة دائما لا يغيث يكون
 نقله لذاته دائما فبشأنه هو ان كل مجرد عاقل اي بالفعل هذا ما قالوه في بيان الحكم الثاني وفيه وجوه
 المناقشة اولها انه لا يجوز ان يكون محصورا في المجرد مانعة عن نقله كما في نقل كنه ذاته نعم وثانيها ان نقل
 المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية انما يصح لو كانت ذاتية لها وهو ثم وثالثها انه يجوز ان لا يصح لذات
 المجرد الا المقارنة العقلية لا يوفق المطلقة عليها بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه كما لا يقبلها الا ضمن
 القسم الاول ولذا يجب ان يجوز ان يكون بعض المجردات ان يفعل المعقولات وينتج عليه نقله ان يفعلها والقول على
 ما يجد الانسان من نفسه لا يفيد اقول يمكن دفع هذه الوجوه اما الاول فبان المنع عن النقل ليس بذاته
 بل بفناء كاصحابه واما الثاني فبان خواص الذاتي بالنسبة الى ما هو ذاتي له متحققة بين المقارنة المطلقة
 فيجب تحقيق الذاتيه بينهما واما الثالث فبان المقارنة العقلية لكونها مقارنة احد المحالين للآخر اختص المقارنة
 الخارجية التي نحن بصدد اثباتها اعني مقارنة ذات المجرد للمقولات لكونها مقارنة المحل مع الحال فلا معنى لان ما به
 ذات المجرد غير الاشرف فباعتبار الاشرف بخلاف القسم الاول من المقارنة فانها اشرف لا محذور من الاولين كما لا يخفى فلا يعارض
 ابناء ذات المجرد عنها او قبولها اباها واما الرابع فبان هذا الحكم اعني ان كل ما يفعل غير ممكن ان يفعل ان يفعل غير ممكن
 من البداهة كما صرح به بعضهم فنعقد مكانه هذا ثم اقول يمكن ان يبين صحة المقارنة لذات المجرد بعد اثبات صحة
 مقارنته الاخرى اعني مقارنة المحل للمحل وهو مسئلة من المقارنة المطلقة فاذا صح المقارنة المطلقة في ضمن مقارنة
 المحل للمحل صح في ضمن مقارنة المحل للمحال بالطريق الاولى لكونها اشرف كما ذكرنا وهذا اظهر مما ذكرنا وايضا
 المناقشة او فو بلام المع كما لا يخفى المسئلة الثانية في العدة على ما قال ومنها اي من الكيفيات النفسانية
 العدة وهي انحصار القوة ونوع منها فالجسم من حيث هو جسم غير مؤثر والاشياء النفسانية في الاثار بل انما تؤثر
 بعينها امر يقارن به في ذلك الامر الصفة المؤثرة والقوة وفترها بانها مبدأ المتغيره اخر من حيث هو اخر
 اما ان تؤثر مع الشعور او بدونه وعلى كلا التقديرين اما ان يتشابه الاثر ويختلف فهذه اربعة اقسام احدها

في المقارنة العقلية
 في المقارنة العقلية
 في المقارنة العقلية

الصفة المفترزة بالشعور المنقطة في النابذ وهي القوة العقلية الثاني المفترزة بالشعور المختلفة في النابذ وهي القوة
 الحيوانية المسماة بالقوة الثالثة الصفة الغير المفترزة بالشعور المختلفة في النابذ وهي القوة النباتية الرابع الغير المفترزة
 بالشعور بالمشابهة في النابذ وهي القوة الطبيعية فالقوة صفة تؤثر على وفق الارادة فخرج كما يؤثر كما يعلم ان الانا
 له وان تؤثر عليه نابذ القدر وما يؤثر على وفق الارادة كالقوى الطبيعية وقبل هي ما هو مبدأ اننا لا نشعر
 المختلفة فالقوة العقلية تدرك على النفس الاول دون الثاني والقوة النباتية بالعكس والقوة الحيوانية تدرك على النفس
 والقوة العنصرية ليست بعدد على النفس كذا في الموافقة في شرح المقاصد انتم مثل ان حقيقة ان اعتبر بعضهم
 كون القوة تدرك مقارنتها للفصل والشعور فصفة القوة صفة تؤثر وفق الارادة وبعضهم لم يمتثل في الاثار ففسرها
 صفة يكون مبدأ الافعال المختلفة ثم ذكر تجميع القوى الاربع على التعريفين ولا ينحصر بعد النفس الثاني ولا بعد ان يكون
 مراد المفسر الثاني اعتبار الاختلاف مع الارادة فان الارادة قد تكون متفتنة كما في الحيوان وقد يكون غير متفتنة كما
 في الفلك قال النفس الاول ان القوة صفة تؤثر وفق الارادة مط سوا كانت متفتنة او لا ومآل المفسر الثاني الى
 انها صفة تؤثر وفق الارادة المتفتنة فقط فعلى الاول يتحقق القوة في الفلك ايضاً وعلى الثاني ينحصر بالحيوان اهذاتم
 اوردته انه في الموافقة على النفس القوة الحادثة على اى الاشاعة فانها لا تؤثر وليست مبدأ للارادة واجابة شرح المقاصد
 بان المراد ليس النابذ بالشعور بل بالقوة بمعنى انها صفة شأها النابذ والاشاعة والاشاعة كذا في الاثار فخرج كما يؤثر
 لوجه من علمها بقدر الله تعالى والشرع في انها تدرك النابذ هل يمتد في هذه ام لا لفظي واعلم ان لفظ القوة وضعه
 للمعنى الذي يمكن الحيوان من زواله الافعال الشائعة من باب المحرك كما في هذه المعنى المسمى بالقوة مبدأ واصل هو القوة
 اعني كون الحيوان بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك ولازم هو ان لا يفعل الشيء بمؤولة ولا يضعف فان زوال المحرك
 اذا انفصل عنها صفة ذلك عن انما هما فلا يرجع كان للانفعال ليدل على الشدة فنقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ انفع
 القوة والى ذلك اللازم انفع الانفعال ثم ان المفردة وصفا كالجنس وهو الصفة المؤثرة ولازم هو الامكان
 لان العاد والمناصح من ان يفعل وان لا يفعل كان صدور الفعل منه بالامكان فكان امكان الفعل لازماً للقوة
 فنقلوا اسم القوة من القوة الى جنسها اعني الوصف المؤثر في غيره والى ان منها اعني الامكان وحده ففعلوا لا يمتد
 اسود بالقوة وسموا الخصوص لا وان كان في الحقيقة انفعالا لان القوة بالمعنى الاول كانت متعلقة بالفعل فلما سمى
 الامكان قوة سموها انفعالية الامكان اعني الخصوص والوجود فعلم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط صالحا
 يكون صنفاً للمربع مخصوص بعضها غير صالح بهما وذلك المربع قوة للخط الذي يصلح ان يكون صنفاً له كانه امر يمكن
 منه وخصوصاً اذا تخيل ان حدوث هذا المربع انما هو بحركة ذلك الخط على مثل نفسه فالقوة بالمعنى الاول يقابلها الضعف
 وبالمعنى الثاني العجز وبالثالث سهولة الانفعال بالاربع عدم النابذ بالخاصة الصغرة وبالسابع عدم كون الخط كذا
 محصل ما في السقاء واعلم انهم ان القوة بحسب اصطلاح بنسب القوى الفعلية والانفعالية المعنى الثاني انما هي القوة
 او الانفعال فلذلك اخذوا في تعريفها التعريف الشامل للفعل والانفعال وقد صرح بعضهم بان القوة المؤثرة يطلق على
 القوة الانفعالية وادعى انهم اوردوا بالنابذ في هذا ما سوا كان نابذاً او ما اثرها في هذا وقادروا القوة الطبيعية وكذا
 شاذ والمزاج المقادير للشعور بعد ووافقت انما هي في كونها صفة مؤثرة وقوة بمقارنة الشعور في الاول والمقادير
 في التابع في الثاني وهذا اثر على ترتيب اللفظ انما كان تابع القوة اى انها مغايرة التابع المزاج اثره لان المزاج
 كما مر كغيره من مظهر بين الكيفيات الاربع فيكون من جنس الكيفيات المحسوسة واثر من جنس اثرها واما ما هو في ما

يحتاجها وهذا الغير ان يدفع ما في الحوائش الشريفة من انه يجوز ان يكون تسويح واحد باعتبار ان مختلفه فواضع مشو
مخلاف القدرة واثرها التاسع
فغابر التواضع لا يستلزم تعدد المبتوع انتهى فليست بدو القلدة مصحح للفعل بالنسبة الى مضمون النسبة للفعل الى الفاعل
لها فانها من جنس الكيفيات النفسانية
وتأثيرها ليس فيها اجساما
اي يجعله بحيث يصح صدوره عنه ومعنى الصحة هو الجواز والامكان فاذا صح صدوره عنه صح عدم صدوره ايضا فيقيد
النسبة خرج الايجابانية لغير بقية وبقيت النسبة صحة الفعل في نفسه فغير محتاجة الى العلة لما مر بها بقا من ان امكان
الممكن لا يزم لهية والالزام الانقلاب لو ازم الهية غير محبولة وتعلقها بالطرفين اي بالفعل والترك على السواء
على ما ذهب اليه الحكماء والمغزلة لا بطرف واحد على ما ذهب اليه الاشاعرة وذلك لان معنى القلدة صحة الفعل والترك
مع الاصح احدهما فقط وهذا والمغزلة يدعون الضرورة فيه كما نقل عنهم في المواضع وتقدم القلدة الفعل
فيكون قبله زمانا خلا فلا شاعرة وبعض المغزلة فانها تكون عندهم مع الفعل لا قبله واجتنب المغزلة بوجه ثلثة اهلها
ان الكافر تكلفا لايمان حال الكفر اجابا فلو لم يكن قد واصل الايمان حال الكفر لزم ان يكون تكلفه بالايمان تكلفا
بما لا يطاق اذ الايمان حال الكفر غير مقدور على ذلك التقدير يلزم ان لا يصح عصبيا من اهل ذلك لا تكلف مع
العصبيا الاستحالة طلب الحاصل ولا فائدة فيه فيكون التكليف بترك العصبيا تكلفا بما لا يطاق وهو يوجب بالانقضاء
لان من قال يجوز ان لم يقبل بوجهه فضلا عن عمومته الى هذا الوجه اشار بقوله لتكليف الكافر زمانا بها كون القلدة
بما يحتاج اليه الفعل بان في كونهما مع لان الفعل حال وجوده مستغرق عن القلدة لا علة والى هذا الوجه اشار بقوله
وللسنان في وثاقتها لو لم تكن القلدة متقدمة على الفعل لزم اما حدوث قلدة الله ثم او قدم العالم وكلها
تح واليه اشار بقوله ولو زعموا احد المحالين لولا اى لولا تقدم القلدة على الفعل واجيب عن الاول باننا لا نعلم ان
التكليف بالايمان او بترك العصبيا قبل وقتها تكليف بغير المقدور وانما كان كذلك لو لم يكونا مقدورين اتم ليس
كذلك بل هما مقدوران في الجملة اى في ثانی الحال وذلك ليس من تكليف ما لا يطاق وعن الثاني بان الحاجة انما هي
الى نفس القلدة لا الى سببها بالزمان وهي حاصلة حين كون القلدة مع الفعل فلا منافاة وعن الثالث بان
الكلام في القلدة الحادثة المسماة بالاستطاعة والقلدة القديمة خارجة عن محل التراجع هذا والخبر ان الدعوى
ضرورية وهذه الوجه ينسبها عليها كيف والقطع حاصلا بقية القاعدة في وقت ضوذه على القيام والقائم في
حال قيامه على القلوب والوجدان واجتنب الاشاعرة ايضا بوجه ثلثة اهلها ان القلدة عرض والعرض لا يتغير زمانا
فلو كانت قبل الفعل لانقضاء حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القلدة والمعلول بدون العلة ولا بد
المنقضى بالقلدة القديمة لانها البش من قبل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء الاعراض بان الحضور هو وجود
المع بدون ان يكون له علة اتم واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك نفس محل
التراجع الثاني ان الفعل حال عدمه منسحق الاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من المنسحق بمقدور واما الثاني
لو كانت القلدة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه لا يلزم من فرض وقوعه كون القلدة معه لا قبله
والوجهان متعارضان وجوابهما بعد المنقضى القلدة القديمة ان اريد امتناع الفعل حال عدم امتناعه مع
كونه معدوما ثم لكنه لا ينافي المقدور به وامكان الحصول من القادر وان اريد امتناعه زمانا عدمه بل هو ممكن
بأن يحصل بدل عدمه الوجوه كما هو شأن سائر المكانيات هذا ولعمري ما جمع الامام الرازي بين المذهبين في المسئلة
بان القلدة قد يطلق على القوة العصبية التي هي مبدأ لا تارة مختلفة في الجوان بحيث من انضم اليها ارادة كل واحد
من الصديقين حصل دون الاخر ولا شك ان نسبتها الى الصديقين على السواء وقد يطلق على القوة المستجبة لشرائط

النابذ ولا شك في امتناع فعلها بالصدقة والاجتماع في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى فعله
 اخر لا خلافا لشرائطه مصدق ومقدور فاعمل الاستعارة بالقدرة المعنى الثاني حكم بانها لا تتعلق بالصدق في
 لاهي قبل الفعل والمعتبر ان ارادوا بها المعنى الاول فاعتبروا الى انها تتعلق بالصدق وانها قبل الفعل هذا وفي القول
 بعدما نقل هذا الجمع قالوا في بحث ولم يبين وجهه فقال الله هذا ملحق ببعض النسخ وتوجهه ان القدرة الحادثة للنسبة
 مؤثرة عند الاستعارة فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المسيجة لشرائط النابذ انتهى اقول قد مر ان المراد من
 النابذ المعبر عنه مفهوم القدرة هو النابذ بالقوة لا بالفعل فمدفع به هذا البحث ايضا كما ان دفعه بمراد على تفسير القدرة
 علما مرث اقول والعجيب قول الاستعارة بعدم النابذ في القدرة الحادثة مما يؤيد هذا الجمع فانه لو كان مراده من القدرة
 هو المعنى الاول لم يكن هذا القول مختصا به ان لم يقل احد سائر العلة الغير المسيجة للشرائط واما المعتبر في قول
 مراده لا يمكن ان يكون المعنى الثالث بل المتعين عندهم وعلى اصولهم هو المعنى الاول فليثبت لا يتحد ووقع المقدور
 مع القدرة ان دراي منع ان يقع مقدور واحد بقادرين كما امتنع ان يقع معلول واحد بعلتين متعلقتين على ما مر ايضا
 وفي الخواشي الشرعية انه انما يتم ههنا اذا كانت كل واحد من القدرتين مؤثرة واما من نعم ان القدرة قد تكون كاسبة
 لا مؤثرة فقد جوز لجمع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد كما في افعال العباد الاختيارية ولكن لا يمكن وقوعه
 هما ولم يجوز اجتماع مؤثرتين ولا كاسبتين انتهى واما انهم الوضوح لا مكان لعل القادرين بمقدور واحد بان يكون
 كل منهما قادرا عليه ولكن لا يمكن وقوعها واما ثبوت المنع هو وقوع المقدور الواحد بقادرين لا فعلها به ثبوتانه
 لا استيعا في ثبوتها اي ثبوتها ايراد القدرة بان تكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرة على مقدور اخر على ما اوردته
 طائفة من المعتزلة بسا على انه لو جاز ذلك وحكم المتماثلين واحدا لكانوا كل واحد منهما على مقدور اخرى مثل جوا
 تعلق قدرتين بل القادرين بمقدور واحد يكون حكم القدرتين بينهما حكم القادرين وثبت في الحكم السابق ان
 وذلك لما عرفت ان الثابت في الحكم السابق انما هو وقوعهما لا تعلقها به والقدرة تقابل العجز تقابلا لعل على ما ذكره
 ابو هاشم خلافا للاشاعرة وجهه هو المعتزلة فانهم ذهبوا الى كون العجز ضد القدرة وادعوا التفرقة الضرورية بين الزم
 والمنوع من الفعل والجواب انها مسألة لكنها راجعة الى عدم القدرة في الزم ووجودها في المنوع وقال الامام لا دليل على
 كون العجز صفة وجودية ولا على كونه عديا بل كلاهما محتمل كذا في شرح المواظف الحق على ما هو مستفاد من نقد المحصل
 ان العجز ان كان عيادا عن مثل ما يعرض للرئيس ويمتنع به حركة عن حركة المتناو كانت القدرة عبارة عن هيئة تعرض
 سلافة الاعضاء بغير عنها بالتمكن او بما هو غلة له فالقدرة وجودية والجبراهيم وجود لعل الاستعارة ذهبوا الى ذلك
 وان كانت القدرة عبارة عن الهيئة المذكورة والعجز عبارة عن عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية والعجز عدي لعل العجز
 ذهبوا الى ذلك واما ان كانت القدرة عبارة عن سلافة الاعضاء التي هي عدم الازنة فيكون عديته والعجز افة تعرض لعل
 فيكون وجودية فهذا لا يطابق شيئا من المنهيين كما لا يخفى وبهذا الخلق بالرفع ليكون فاعل ايضا والمفعول محذوف
 اى بصاوها اي القدرة الخلق لنفسها احكامها فان القدرة تقتضي شيئا ويثبتها الى الطرفين كما مر في خلاف الخلق
 فانه ملكة للعرض بصددها عنها الفعل بل وجودية وقد فلا يكون الامتصاصا باحدهما فقط والفعل المصطف على الفهم
 المتصور المحذوف اى ايضا الخلق الفعل بانه لثبات احكامها فان الفعل قد يكون تكليفا بخلاف الخلق واما ان تعرضوا لثبات
 الخلق الفعل بانه اكثر الاخلاق يحصل بمراد في الاضال كذا في الخواشي الشرعية واعلم ان الواقع في نسخة شرح العلاء
 انما هو بغير بدل بصاد وذلك هو الصواب اول ذلك قال الشارح القديم ان ما ذكره بينه مغايرة الخلق للقدرة والفعل

محمد بن زكرياء الطبيب ان اللذة هي العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وبعيادتها اخرى هي الخروج عن الحالة الغير
 الطبيعية الى الحالة الطبيعية واما الخروج عن الحالة الطبيعية فليس عند بلذته عند هو الالم او سببه لصقها هو
 احد هاتين العبارتين فعند لذة الاكل هي والالم الجوع ولذة الوقوع زوال الالم ودغعة المنى لا وعنده وهكذا قال
 ان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا اجتهد زوال الحالة غير الطبيعية الى الحالة الطبيعية يشعر بها فقد اذن ان ذلك الحالة
 ذلك الزوال الذي هو اللذة فظنوا ان ادراك الحالة الطبيعية اي الملائمة هو اللذة فقد اخذوا ما بالعرض مكان ما
 بالذات وقال الامام في المختصر ان اللذة لا يتم لنا الا بالادراك والادراك الحسوسية بالسر مما يحصل بالانفعال عن
 الضد فاذا استمرنا الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور باللذة النسبية الا عند تبدل الحال الغير الطبيعي عن الطبيعي
 الرازي ان اللذة نفسها هي تلك الانفعال والخروج عن تلك الحالة الغير الطبيعية فقد اخذنا ما بالعرض مكان ما بالذات
 وهو ظن فاسد فان الانسان قد يلدن النظر الى الوجه الحسن وبالوقوف على مسئلة علمية وبوصوله الى غير غير
 يحيط بها هذه الاشياء قبل وصوله الى الحق يكون له حالة غير طبيعية وشوق الى تلك الاشياء فيزول بعد ان يراها
 الشوق اليها فان قبل ان كان مدركا لكليات هذه الاشياء ومشتاها اليها في جميع جزئياتها وما لها بها بفقدانها
 وان لم يكن له شعور بهذه المعنى فاذا حصل له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل لجزئيات اخرى
 زال بعض اخر وهكذا فلا تنقطف لذة بلاد زوال فلما قد يمتد حصول اللذة بوجدان الامور المذكورة بلا ساقية شوق
 اليها ولو احبا لا كما في ادراك الدائقة الحلاوة او في ادراك شارب المفاصل واطلعه اي نعم محمد بن زكرياء ابن سينا
 وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقه الالم او حاله غير طبيعية كما في مضافه مال ومطامع الجبال من غير طلب وشوق
 لاعلى التفضل ولا على الاجمال فان لم يحط به لتكثف لاجزئياتها ولا كلياتها وكذا في ادراك الدائقة الحلاوة او لذة
 وقد يحصل لك التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على الشديج وفي دور والمسئلة من الطعوم والروائح
 والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق والذوق فاعرض له شاعل عن الشوق بذلك وقد يستند الالم الى الشوق
 اي تفرق الاتصال كما انه قد يستند الى سوء المزاج وهو على منهن متفوق ومختلف فالمتفوق هو مزاج غير طبيعي يرد على
 ويطلب مزاجه الطبيعي ويمكن فيه كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد على العضو ولا يبطئ مزاجه الطبيعي بل
 يخرج عن الاعتدال والمولوم منهن هو سوء المزاج المختلف ذلك لان شدة الاحساس هو مخالفة ما بين كيفيتي المزاج
 والمحمول مع الانقاس لا يحصل الشاؤ فلا يكون احسا فاذا تمكنت الكيفية المنافرة في العضو وازالت الكيفية المنافرة
 للعضو فليس ثم كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانتقال فلا يحسن المنافرة واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية المنافرة
 لا تفرق مع الكيفية الواردة فيحقق المنافرة والاحساس بالمنافرة الذي هو الالم الاثر على حرارة المدفوق اكثر من جازده
 صاحب لقب لهذا يذوب بعض المدفوق مع ان حرارة القلب محسوسة دون حرارة الدم فان صاحب لقب يجد انهما
 ويضطر بضطر باجلا والمدفوق وهذا اعني اسناد الالم ناره الى سوء المزاج المختلف هو مذهب الشيخ واقفا مذهبه
 جالينوس وهو ان السبب في الالم انما هو تفرق الاتصال سببا له بوجوبه منها انه عدوى والالم وجود والعدوى
 يكون سببا للوجود ومنها ان الالم قد يخلط عن تفرق الاتصال فان من غير ذلك ليكن علة في الغاية لم يحسن بالالم الا
 بعد زمان حتى اذا حصل له سوء المزاج فاما لا يكون التفرق سببا في الالم والالم يخلط عنه ومنها ان اعتدال المولوم
 بوجبه تفرق لجزئياته ابدأ فيلزم ان يكون متساوما دائما فان التعتد في هذه الحالة الغذاء لجميع الاجزاء ولا ينص هذه الحالة
 الا بتفرق في ما بين الاجزاء وهو حاصل دائما فالنفرق ايضا حاصل دائما ومنها ان تفرق الاتصال هو مجرد

في حصول اللذة قبل الالم يحصل

في حصول اللذة قبل الالم يحصل

العظمة اكثر منه في لسة العفريت فحين يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسة والسر يك ولجب عن الاول بمنع كونه
 التفرق عدينا بل هو عبارة عن حركة الاجزاء بعضها عن بعض ولو سلمنا لعد قد يكون سببا للوجود بان ينصفه امره الخا
 وبه سبب لانتضا سبب له وعن الثاني والثالث بان المراد بالسبب الذي لا يحتاج الى سبب وسطي بين
 المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط يختلف عنه المسبب لانه على ان الفرق الحاصل في الاجزاء بالاعتناء وان كان منكرا
 لكنه منصفه من غير ان يمتزج به لصعده واستمراره وعن الرابع بانه انما يلزم لو كان الم لسة العفريت لغير الانتضا وليس
 كان بل انما هو يحصل بواسطة من ثم يخرج مختلفا هو اقوى اثر من الجراحة العظمة وكل منهما اي من اللذة والآ
 حية وعقلي حسب انفسهم الادراك اليها بيان ذلك انك تدعي ان اللذة ادراك وبطل الحول ما هو خير ومؤثر
 عند المدرك والادراك على فنيين حسي وعقلي فكما ان لكل من الحواس ما هو خير ومؤثر عنده كالكلف بكيفية
 الخلاوة للذاتة وبكيفية الالوان الحسنة والاشكال المسخنة للباصرة وبكيفية الاصوات الرخنة والمقادير
 المناسبة للسامعة وبكيفية الروائح الطيبة للشمامة وبكيفية السطوح الناعمة والكيفيات الملازمة لللاصة وكيفية
 الغلبة والمعاين المرجوة للواهة وكذلك كرها للذاتة فاذ انك هذه القوى تلك الكمالان المؤثرة لها الذات بها
 كل للقوة الفاعلة انهم كمال وجبرؤثر عندها هوان يمثّل فيها بقدر الطامة جليلة الحق سبحانه واصفاة واضافا
 ونظام الوجود على ما هو عليه على الوجه البعير البرهاني المبرع شوايب لا وهام فاذ انك هذا الكمال والخير المؤثر
 عندها الذات به لا تحته لتخو هذا اللذة هي هنا كما تحقّق هناك وهي هي هنا اقوى مما هناك لكون ادراك العقل
 ا ثم من ادراك الحس لكونه واصلا الى كنه الاشياء وحفايقها بخلاف ادراك الحس لكونه واقفا عند سطوح
 الاجسام وظواهرها ولكون مدرك العقل اشرف من ادراك الحس من الشوايب لما دابة والعوارض الجسمانية التي
 هي منبع الحسنة ومعدن الدناءة بل لا نسبة لهذه اللذة الى تلك الذات كما لا نسبة لتلك العقل الى تلك الذات
 على ما بينا والى هذا اشار بقوله وهو اي العقل اقوى لدنك ترى للذات وانوا حفايقها بسحقه وون طبيا
 المحبوة الدنيا ولا يصدك عن هذه القاطنات فقه منهم الى شيء من شوائبها فان ذلك منهم ليس من حيث انها
 لذات حسنة مرغوب فيها بل من حيث انها بالهتير اليهم وسائر تلك اللذة العظمى على ما قاله المحقق الشريف فتشعقوا
 اللذة العقلية وكونها اقوى من الذات الحسنة وهذا قد دللنا من اهل الظاهر لانه لا لذة الا في المحسوسات وهذه
 اللذة العقلية ثابتة لسائر المجرّدات العقلية والذات القدسية على طبقاتها ونفاوت مراتبها بل للسبب الاول
 جل شانها وان لم يتعارف اطلاق لفظ اللذة على ما هناك ولدنك لفظ الشئ في الاشارات اجل من يسمي شئ هو
 بل انه لا نة اشياء ادراكا لا لشد الاشياء كما لا الذي هو يروي عن طبيعة الامكان والعدم وهما مبععا الشئ
 ولا شاغل له عند وقال المص في شرحه وانما ترك لفظ اللذة واستعمل بلفظها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب
 الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور انتهى ثم ان كل شيء يعمّونه اللذة والابتهاج بصرفه العشق ولذلك
 قال الشيخ بعد كلامه المنقول والعشق الحقيقي هو الابتهاج بصرفه ذاته والشوق هو الحركة اليه فم هذا
 الابتهاج اذا كانت الصورة ممتثلة من وجه كما يمثّل في الخيال غير ممتثلة من وجه كما يفتقن ان لا يكون ممتثلة في الحس
 حين يكون تمام التمثيل الحسي للامر الحسي وكل مشاغل فانه ندنا لشيئا ما فانه شئ وما العشق فغني عن الاول
 عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غير اول بعشق ولكنه ليس لا بعشق من غير بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن
 اشياء كثيرة من غير وقال المص في شرحه واعلم ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حبله والحجابا فطر

لأننا نقاد كثيرنا نعتقد للضعف أو يقنعون لا يزال عالم الحجة هذا الجبل والحوار الخاطئ لهما بعضا من القوة الوطنية

کرامت اللہ

كراهة الشيء مسئلة لا رادة مقابلة كل ذلك بشرط الشعور بالمقابل وهذا مختار القاضي والقائل على
 ذلك انه عند ارادة الفعل لو لم يكن الترك من حيث هو ترك لمكروهها لزم ان يكون مراد الله و ارادنا المتقابلين ^{بشيء}
 بلزم اجتماع المتقابلين هذا غاية القبر وبعبارة الجنبية اندفع عنه انه يجوز ارادة كل من المتقابلين من وجه فلا
 يلزم اجتماع المتقابلين وجه الاندفاع ان الفعل المراد بوجه ليس مقابله الا تركه من هذا الوجه لا من وجه آخر فليست
 وذهبا لا شئ كثير من اصحابه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرهما فاما مثلها او ضدها فلا يكون
 بجامعها الامتناع اجتماع المثبتين والصددين واما مخالفتها اي مقابليتها فلا مضى بجامع ضدها اذ الخالف
 للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة الخالفة للسواد فانها بجماعة بجامع البياض ايضا ولكن ضد كراهة الضد
 هو ارادة الضد بلزم جواز اجتماع الادة الشيء مع ارادة ضده وهما متضادان كإرادة كذا وضد ارادة الشيء
 ارادة الضد بلزم جواز اجتماع كراهة الضد مع ارادته وهو محال والجواب نا لا يتم ان مخالف الشيء بجامع ضده لمجرد
 ان يكون الشيء ومخالفة مثلا ومنه والمزوم بمنع اجتماعه مع ضد لا رادة وان يكون شئ واحد ضد للمخالفين كما
 وهو ضد للعلم والفكرة على ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا وضرورة وفلا لا يشعر به فيترك ارادة الشئ عن
 كراهة ضده فلا يكون بنفسها ومنه من قال مراده ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالصد هذا مما لا ينفك
 اليه كما لا يخفى وذهب البايعون الى قائلها من غير استلزام بناء على جواز ارادة كل من الصددين من وجه واختاره حنا
 الموافقة وان جبر بانه يوفق على كون المراد من الصددين في هذا المقام هما المصطلحين والظن انهم اطلقوا الضد
 على المتقابلين مطعون على ما يشعر به كلام المصنف ووجهه عليه لمقابلان بالايجاب التليق للفعل والترك على ما مرقا
 وايضا انما يبنى ذلك على تفسير لا رادة بالعلم او بما يفتيه من الميل على ما هو من هذا المعنى لا واما اذا فتر بالصفة
 المختصة على ما هو راي الاشاعرة فلا لان ارادة الضد يجرى بل يلزم اجتماعهما كما لا يخفى وينبغي اعتبارها في
 اعتبار الارادة والكراهة بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل القديم اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فهو
 المراد بانفاذ الحكم والميلين واذا تعلقت بفعل من افعال غيره فهو وجبة الله عند الاشاعرة ووجه غيرهم ولا رادة الفاعل
 الخاد عن العبد اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه كانت الارادة فسادا الى الفعل لا غير عليه المراد من الضد ما ينفك
 انفسنا حال الجواز الفاعل في وجبة الله عند اكثر المعتزلة بخلاف ما اذا كانت عنهما التقدم التزم على الفعل في ما
 وربما يزول بزوال شرط واحد ومانع وعند الاشاعرة وجبة الله من المعتزلة كالجبايتين وظائفة من المتأخرين
 غير وجبة سواء كانت ضدا او غيرهما واما ارادة غير الفاعل فغير وجبة الله سواء كان الغير قدما او حادثا فان
 ارادة القديم ان كانت وجبة لا ضدا لغيره عند الاشاعرة لكنه هو الفاعل لها حقيقة عندهم ووالعبد قد
 وقد يعلقان اي الارادة والكراهة بذاتهما فان الارادة قد تعلقت بالارادة وبالكراهة بان يراد الانسان بالارادة
 لشيء او كراهة له وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء مرادا ومكروها لان ارادة الكراهة وكراهة لا رادة
 لا يوجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف المتهوء والنفرة فانه لا ينفك لاشئها الاشياء تهو لشيء الا
 بمعنى الارادة كما قيل لبرصا لشيء فقال اشبهوا شئهم كذا النفرة لا يتعلق بالنفرة فهذا هو الفرق بين الارادة
 والمتهوء والكراهة والنفرة واما ما وقع صاحب الموافقة من ان هذا انما يبنى على تفسير لا رادة بالعلم او بما
 يعقبه ولما اذا فتر بالصفة المختصة فتعلمها لا يكون الامعذورا بمنع ضدها بالارادة او بالكراهة والفكر
 لان ارادتنا ليست معدونة لنا والاضاح حصولها فبنا الى ارادة اخرى هكذا الى ما لا يبنى في نفسه

المقاصد بان هذا التفسير لا يقتضي كون منعلمها مفقودا والجواز كونها صفة متعلق بالمفقد وغيره ويكون من شأنها
تخصيص احد طرفي المفقد ولهذا جاز لولادة الحيوة والموت في ارض وهو ان الانسان قد يولد بلا شئ كثير من البسائط
وقد يشتهى بالابريد كتناول الطعام حال الاحياء المسئلة الخامسة في الحيوة والموت بها المختصة بدنيا
من الاجسام وانما ذكرها بهذه الاغراض بدو كالكيفيات النفسانية التي قد يمتنع ذكرها من العلم والفنونة والارادة والكرام
الى غير ذلك قبل الكيفيات النفسانية التي ستذكرها من الصحة والمرض والفرح والحزن وغير ذلك للاشارة الى الفرق
بين القيلين فان افتقار الكيفيات الانسية الى الحيوة ظاهر جدا لعدم تحققها في غير الاجسام الجسمية انما يتجلى المذكورة
لتحققها في الجبريات فان الحيوة وان كانت متحققة فيها لكنها بمعنى اخر كما يتجلى في الالهيات فلذلك قال هذه الكيفيات
النفسانية المذكورة تقتضي اذا تحققت في الاجسام الى الحيوة بمعنى ان شئها من الجسمانيات ليس يقابل العلم والفنونة
مثلا ما لم يكن جبا بانقضاء من الحكماء المتكلمين وهي صفة تقتضي الحس والحركة الارادية اي قوة هما البقية عنها مشروطة
باعتدال المزاج النوعي اذا كانت متحققة عندنا اي في الجواهر العنصرية عن الحيوة المتحققة في الافلاك فانها غير مشروطة
بالمزاج والاعتدال لكونها بسائط والمواد بالاعتدال النوعي هو ان لكل نوع من انواع المركبات من اجزاء خاصا هو
اعدل الامتية بالقياس اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذ حصل في المركب اعدال بل يتنوع
من انواع الحيوان فاضر عليه قوة الحيوة وينبثق منها قوى الحس والحركة ويختصا بمعايرة الحيوة لقوة الحس والحركة و
لقوة الفطنة الحيوانية بوجودها في العضو المتفوق وفي العضو الدال بالانساع اليها النفس كل في الميت بدون
الحس والحركة في المتفوق بدون الفطنة في الدال عليها امل فلا بد للحيوة من البنية اي لبدن المتألف من العناصر يمكن
تحقق المزاج الذي اعتداله شرط في الحيوة وايضا يفتقر الحيوة الى الروح الحيواني الذي هو جسم لطيف بخارجي يكون من
الطمايف الاخلاط وينبثق من الجوف لا لغير القلب لغيره الى البدن في حوزة بانية من القلب يسمى الشرايين والى هذا
اختلفوا في شرط الحيوة باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني ذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد
دوال الحيوة بان تقاض البنية وتفريق الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وعدم سريان الروح في العضو المرتبط
بسطا شديدا يمنع نفوذ متحرك القوة الحدس ساعدا التجربة بان هذه الثلاثة شرط للحيوة واما الاشاعرة فلا يمتنع
فمنعوا هذا الشرط ونظموا النجواز ان يخلق الله الحيوة في البسائط بل في الجبر الذي لا يتجزأ لاشدته امكان ذلك
امكانا فانيا واما الوقوع فكلا الامر طريق في العادة واما استدلالهم بان الحيوة لو اشترطت بالبنية فاما ان
تقوم حيوة واحدة بجزئين فيلزم قيام عرض بموضوعين واما بكل جزئ جزئ مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدوران
مشروط به فيلزم التزج بالمرج لتمام الاجزاء ولا يجوز قيامها ببعض فقط لاسباب خارجية والا كان الحق ذلك البعض
لا البنية المولدة فلا يجب عنه قيامها بالمجموع الذي هو البنية او بكل جزئ ويكون الشرط بطريقا متعددا دون الفقد
او ببعض مشروطا بالآخر دون عكس لتمام البنية بالتحقق هي العناصر لا يلزم عدم اشراط البنية التي هي
المجموع اذ عدم الاشراط بقيام الحيوة بالجزء الاول لا يلزم عدم الاشراط بوجود الجزء الاول الذي يمتنع البنية
وتقابل الحيوة الموت تقابل لعدم والملكة لكونه عيانا عن زوال الحيوة عن انصف بالحيوة وقيل انه كغيره وجوب
نضاد الحيوة بليل قوله خلق الموت والحيوة واجبيان المراد بالخلق التقدير وهو يتعلق بالوجود والعدم على
ان العدم قد يكون لهيكون من الوجود حيث ينصف الوجود كما هي على ما مر لا يكون متعلقا بالابجاد المسئلة
السادسة في بواقي الكيفيات انفسانية على ما قاله من الكيفيات النفسانية الصحة واختلف بعد الاتفاق

ان كونها من الكيفيات النفسانية في انفسها هل يكون حالها ان يكون ملكة او لا يكون الا ملكة فعلى الاقل فيها الشبهة
 القانون بانها ملكة او حاله يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سلبه ولبس كماله وللشبهة انما في المحل بانها
 على انها يكون من الفيض ليس وهذا معنى ما قال الامام لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال والملكة شك في
 شيء من مفومات الصحة بل في بعض عوارضها لان الحالة بين الحال والملكة انما هي عبارة عن رنوخ وعلمة انما قد
 الملكة كونها صحة بالافعال وكونها غاية الحال والغاية متقدمة في العلية وهذا التعريف يثبت صحة الافعال
 وغير من الجوانب وعلى الثاني عرفها في الشقا بانها ملكة في الجسم نحو ان يصدر عنه لاجلها افعال الطبيعية
 غيرها على المجري المسمى غير مارة وفي هذا التعريف ثمانية تكرار لان الملكة من الكيفيات النفسانية هي المحض
 بدون الانفس اللهم الا ان يراد بالملكة الحال الرابع وفيه الرابع من مطلق الكيفيات وكلاهما خلاف الاصطلاح
 يراد بالانفس ما يعم النباتات وعلى هذا يمتنع كلام الامام من ان تعريف القانون يثبت صحة النبات ايضاً وهو ما
 اذا كان ضالفاً من الحدب الحضم سلبه واما ما ذكر في وضع اخر من القانون الصحة هيئة لها يكون بل الانسان
 في مزاجه وركيبة بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحة سلبه فينبى على ان الصحة المبحث عنها في الطلب هي صحة
 الانسان والمراد بصحة الافعال سلامتها خلوها عن الافة وكونها على المجري الطبيعي على ما يثبت الحق للقول
 فلا يكون تعريف صحة البدن والعصوبة تعريفاً لشيء بنفسه هذا ما فعل الامام ان الصحة في الافعال امر محسوس
 البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض على التعريف الاول من القانون بان قوله
 يصدر عنها الافعال مشعر بان المبدأ في تلك الملكة او الحال وقوله عن الموضوع مشعر بان الموضوع اي البدن
 فاجبت به وجهين احدهما ان الصحة مبدأ في الموضوع فابطل المعنى كبقية تصد عنها الافعال لكانت من الموضوع
 الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة العلة الفاعلية والمعنى يصدر لاجلها وبواسطتها
 الافعال عن الموضوع وتختص ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها افعالها الا بشركة من موضوعاتها فالحق هو
 والثانية علة لكون النار مشعة فالمراد ان الصحة علة لصحة البدن مصدر الفصل للفعل السليم كذا في شرح
 المقاصد والمرض وقدرته الشئ في القانون بانه هيئة مضاف للصحة اي ملكة او حاله يصدر عنها الافعال
 من الموضوع لها غير سلبه وقال مثل ذلك في ثمانية طبعها بالاشفا وهذا صريح وان يثبتها مقابل الضال لكن
 ما ذكر في ثالها حيث قال ان المرض من حيث هو مرض الخفيفة فهو عدم لتأني من حيث هو مزاج او المشعر بان يثبتها
 مقابل الملكة والعدم واشار الامام في المباحث المشرفة الى الجمع بين كلاميه بان عند الصحة هيئة هي مبدأ
 سلامة الافعال وعند المرض زوال تلك الهيئة هي مبدأ للامنة في الافعال فان جعل المرض عبثاً عن عدم الهيئة
 الاول ورواها في ثمانية مقابل عدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية مقابل الضال وقال
 شراح المقاصد كانه يري بان لفظ المرض مشرك بين الامرين او خفيفة في احدهما وجاز في الآخر والاولى
 محال وفي شرح المواضع بعد نقل كلام الامام ان الاظهر ان يقال ان كفى في المرض بعدم سلامة الافعال قد
 كفي عدم الصحة المتضمنة للسلامة وان ثبت هناك وجودية فلا بد من اثبات هيئة بقصدها وكان الشئ قد
 في ذلك وقبل المراد ان بينهما مقابل عدم والملكة بحسب التصديق مقابل الضاد بحسب الشئ حيث لم يرد
 في الضاد كونها وجودية بل اعتبار ذلك انما هو بحسب الاصطلاح قد صرح الشئ بذلك حيث قال ان احد الضد
 في الضاد المشهورى قد يكون عدماً للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة على ما مر في بحث المقابل وجه

ان قوله

ان قوله هبته مضاه ظاهر في كون المرض اية وجودا واما اعتزال الامام على جعل الصحة والمرض من الكميات
 النقشانية بانهم اتفقوا على ان احكام الامراض المقررة في المراتب سوا التركيب تفرد الاضداد ولا تنشأ منها اطلاق
 الكيفية النقشانية اسوا المراتب فلا تنشأ من الكيفية الغربية التي يخرج المراتب عن الاعتدال على ما يصح به مقابل الحق
 حرارة كذا وهي من الكميات المحسوسة واما كون تلك الكيفية غريبة متافرة وهو من باب المضاف واما اضاف المبدأ بها
 وهو من مقولة ان يفعل واما سوا التركيب فلا تنشأ عن عبارة عن مقدار او عدد او شكل او وضع او استناد فمجرد اطلاق
 وظ ان ينشأ منه البس من الكميات القسائية واما تفرد الاضداد فلا تنشأ عن حقيقة مقولة واذ لم يدخل
 تحت الكيفية النقشانية لم يدخل الصحة تحتها لكونه مقابلا لها فقد اجبت بان ينقسم المرض الى هذه الانواع الثلاثة مضافا
 والمقصود ان انواع المرض كميئات نفسانية غير معدلة تابعة للمور المذكورة وعلة بالاضداد هذا اذا عرفت ان المرض
 خلاف الصحة وينشأ عنها وان الكيفية التي بها يصدر الاضداد عن موضوعها ان كانت الاضداد سليمة ففي الصحة وان كانت
 غير سليمة ففي المرض عرفت ان لا واسطة بين الصحة والمرض ولا خروج عن النقيض الا باثبات عكس النقيض ثبوتها واسطة
 ومنه فقال الناقمة ببعض عصا امة او مرض هذه كالتساوي مع كالتصديق الصحيح لمرض وان تعلم ان ذلك انما هو
 لاهل الشروط التقابلية من اتحاد المحل والزمان والجهة واذ روي هذه الشروط فلا واسطة بينهما قال الشيخ من مطلق ان
 بين الصحة والمرض سطا هو الصحة والمرض فقد نشأ الشرط الذي يجب ان يراعى في ماله ووسط وما ليس له وسط وذلك
 الشرط ان يفرض الموضوع واحدا يبين في زمان واحد يكون الجهة والاعتبار واحدة وحيث ان يجاز ان يتناول الموضوع
 عنها ما كان هناك واسطة والا فلا واذ فرض انسان واحدا واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا يتدان يكون انما
 معتدل المراتب سوى التركيب بحيث يكون هذا سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان يجد الصحة والمرض مجدا اخر
 ويشترط منه شروط لاحاجة اليها والفرج وهو كيفية نفسانية بينهما حركة الروح الخارج المبدأ قليلا قليلا طلبا
 للوصول الى المبدأ والسبيل لاصل المخرج هو كون حامله اغنى الروح الذي في القلب على افضل الحواله في الكم بان يكون
 كثير الاحمل ان زيادة الجوهر يوجب بآدة القوة ولا تنفع الكثرة فيه فسط او منه في المبدأ الذي هو القلب فسط
 وافق لا يسط الذي يكون عند الفرج لان القلب يميل به الطبيعة وتنصبه هناك ولا يمكنه من الانبساط وفي
 الكفة بان يكون معتدلا في اللطافة والغلظة وان يكون شديدا الصفا والنورانية والاسباب الفاعلة للفرج هبته
 نفسانية والاصل فيها ما يتجمل النكال اما العلم او الفقه او المندرج في هذه الاسباب الاحساس بالمحسوسات الملائمة وان كان
 من تحصيل المراد والاسبلاء على البذر اظها ذلك الاسبلاء والمخرج عن الامور المولدة وتذكر الامور المولدة وان
 وهو كيفية نفسانية بينهما حركة الروح الى الداخل فقام هو ذراع والى الخارج طلبا للانتقام حتى يجد عصبه
 وحزن فالعصبية من الحركة الى الداخل والاسباب المعذرة لاصل الغم هي مقابلات المعذرة لاصل الفرج والفاعلة للغم
 مقابلات الفاعلة للفرج العصبية هو ما بينه ما حركة الروح الى الخارج دفعه طلبا للانتقام والحزن وهو ما بينه ما
 حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا لاهل من المودى انهم هو ما بينه ما حركة الروح الى الداخل والخارج لحد وانهم
 من خير مودى او شر منظر فهو مركب من رجا وخوف فاما ما علب على الفكر محرك النفس الى جهة فالحاجة المودى الى الخارج
 ولشئ ينظر الى الداخل والخارج وهو ما بينه ما حركة الروح اليه الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فرج وخرج حيث
 ينقبض الروح اولا الى الداخل ثم ينظر سبالة انه ليس فيه كثر ضره فينشط ثانيا للحد ويعتبر في تحقير امره الاول عصبه
 ثابت لغير صورته المودى في الخيال فنبشأ النفس الى الانتقام والثاني ان الانتقام ليس في غاية السهولة ولا كان

وهو له بالجسم ليس من نفعه الغرض والابتغى شكل الدائرة والمثلث والمربع وغير ذلك من المسطحات بل اوردته
للتشبيه اي بالجسم مثلا ومع انضمام اللون الى الشكل يحصل الخلقة من كونه حاصلة من اجتماع اللون والشكل ولا مثلاً
بين كونها من الكيفيات المختصة بالكيفيات وبين كون اللون الذي هو جزء من الكيفية المحسوسة لان اختصاص المجموع لا
يسبغ اختصاص كل واحد من اجزائه بل لا شيء من اجزائه فالاختصاص الى اقسام الامام من ان الكيفية التي هي بالكم انما هو
باعتماد اختصاصه الذي هو الشكلي ولا ما قبل من ان اللون انما يختص بالكم انما يكون ذلك من الاطلاق هو سطح وشبه
كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا منافية بين كون اللون من الكيفيات المحسوسة وبين كون اختصاصه بالكم لان المراد من
الكيفيات المحسوسة القابلة للكيفيات المختصة بالكيفيات هو ما لا يختص بها بالكم فيكون الخلقة يتكبر من جهة اختصاصه بالكم
على انه قد يمنع اختصاص اللون بالسطح فانه قد يكون تاما في اعمان الجسم فان قبل الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر
تركيب الكيفيات بعضها مع بعض لكان هناك اقسام لا تافيه فلا وجه لاعتبار البعض دون البعض وايضا الخلقة لا
يتصور وجودها الا للجسم الطبيعي اذ لو لم يكن خلقة بخلاف غيره من الكيفيات المختصة بالكم فاتفق عليه يقتصر الى الماد
الا في الوجود اجيب عن الاول بانهم لما وجدوا التركيب الكيفية من الشكل واللون خصوصية لبعضها من المركبات
بنصف باعتبارها الجسم بالحس والعقد ونظيرها اعتبرها انها على حد ونظيرها وعن الثاني بان العارض للكمية
اما ان بعضها من حيث انها كنية شيء محصور وكل السنين عارض للكمية لا لغة **المبحث الثالث** في الجنس الثالث
من الاجناس السبعة للعرض هو المضاف الى ما قاله الثالث المضاف وهو ما يكون من حيث مفعولها بالقياس الى غيرها
ومعنى كون الشيء مفعولا بالغير الى غيره هو ان يكون الشيء اذا قصدت مفعولا الحرج نحو ان يكون شيء الى شيء
لا كف كان فان السقف اذا قصدت مفعولا مع مفعول الحائط الذي يعلو ويسقف به مفعولها بالشيء الى الحائط
بل يجب ان يكون المعقود للمعقود الذي هو الحرج الى ان يعقل معه غيره انما هو ليس اجابا وجود ذلك الغير بانه قد لا يعقل
الذي للشيء من اجل حصول الحال التي لا جعلها الاخر معه هو لما قد مثل الاخ فان حقيقة المفهوم من الاخره لاحد الاخر
هي كون ابن ابى الاخر ثابت له لاحل وجود هذه الحال اعني كون ابن ابى هذا الاول ففسر اخوه احد الاخرين من نفس اعتبار
من حيث له اخيه هذه الصفة وان كان قد يكون في بعض الاضافات هو نفس اعتبار احد الامر من حيث له اخيه صفة فلا
صفته كذا في ما يطبق على السقائم فالعبر كل نسبة لاضافة فان لكل شيء نسبة في الذهن الى الامر الذي يلزمه **الشيء**
لكن لا يكون ذلك كما قلنا فان احدث النسبة مكررة فضاف له اضافة ومعنى قوله مكررة ان يكون النظر الى النسبة
فقط بل بزيادة اعتبار النظر الى ان الشيء نسبة من حيث له نسبة الى المسمى اليه كل فان السقف له نسبة الى الحائط وهي
مستقر على الحائط فاذا نظر الى غير حيث هو مستقر على الحائط صار مضافا الى الحائط من حيث هو حائط بل اليه من حيث
هو مستقر عليه فعلاقة السقف بالحائط من حيث الحائط حائط فثبت من حيث له الحائط مضمونا اليه بالاستقرار عليه
والسقف مضمون اليه اضافة وهذا مضمون ما يقولون ان النسبة يكون لطرف واحد لاضافة يكون للطرفين
وذلك انك اذا احدثت السقف مستقر على الحائط وحيد النسبة من جهة السقف المستقر على الحائط فبالنسبة فيه
الى شيء من حيث هو حائط وانما اذا احدثت النسبة من حيث السقف مستقر على مستقر عليه والحائط مستقر على مستقر
انك نسبه وصليح لان يكون لاضافة فكل نسبة لا توجد من الطرفين جميعا من حيث هي نسبة فهو نسبة غير اضافة وكل
نسبة يوجد الطرفين فيها من حيث النسبة في اضافة انتهى في هذا البحث مسائل الا في نسبة على ما قال وهو حقيقة
وهو ما يكون مضافا بالذات لا باعتبار عرض الامانة له ويكون وجود من حيث هو وجود من حيث هو وجود

او من حيث هي الكنية

من حيث هو مضافا لا بقوة اذ ليس لها وجود متواتر مضافا وهو ما يكون الاضافة بما رضى له ويكون وجود
من حيث هو غير وجوده من حيث هو مضافا لا بالذ وجوده من حيث هو واجب وجوده من حيث هو انسان والعدد من الموقلة
هو المضاف للجنس دون المضاف والتعريف الذي كونهما كما هو انما اعني لطلو المضاف قال في فاطم غور بالرسا
في فصل نحو المضاف الذي هو الموقلة والعرف بين ما هو مضافا بالذات وما هو خارج له الاضافة بهذه البان العلم
انا الى هذا الوقت انما اخبرنا عن مضافات طائفة بها الحد المذكور بعضها كانت بينهما مفعول بالفتيل الى غير هذا وصفا
كانت قد يضرر كبحون النسبة لبحونها فلننظر هل الرسم المذكور هو رسم الموقلة ام رسم مفعول ان يصل الى مضافا
وليس هو نفس الموقلة او نوعا من الموقلة فتقول انما تعلم ان الموقلات متباينة وان لا يصلح ان يحمل مفعولان معا على شيء
واحد حمل الجنس حتى يكون الشيء الواحد يدخل من جهة مبنية في مفعولين ان كان قد دخل الشيء في موقلة بذاته وفي الآخر
على سبيل العرض ثم ان هذا الحد لا يمنع العقل مضافا مورا ان دخل في موقلات اخرى فان الراس فيحتاج الى ان يكون بذاته مجزا
حيث يكون راسا كما يحتاج الى ان يكون مفعولا مبنية بالفتيل الى غير محض يكون راسا مكملا الامر في مفعول من حيث هو راس ليس مفعولا
احدهما بالذات والآخر العرض وايضا فان بعض الامور التي ذكرنا في ذواتها مفعول الكيفية مثل الملكة فانها
كبينة وقد قبلت بالفتيل الى غير ما يحتمل انحاء النسبة وكل الامور اخرى فليس هذا الحد احد الموقلة والا لاشترك في الحد
امور من موقلات شتى لا هو حد لعينيهما مفعول مبنية فان لا يجوز ان يكون الامور التي جعلتها الجوهر جنسها شئ غير الجوهر
فيحتاج ان يشتمل هذا الحد ويشترك خلا ان وقع فيه والندرك الموقلة هو ان الامور التي من المضاف هو الموقلة
الوجود لها هو انما مضافا وهذا ندركه صحيح لكن بعض الناس يظن ان هذا يبينه هو الحد الاول وسنعلم انه ليس هو
الاول وبعضهم ان مبنية التدور وهو ان هذا المضاف من حد نفسه فيقول ان من الاشياء ما يكون شئ عند الجمهور
فيكون الاسم حسب الوضع الاول موضوعا للجنس وللعند كالحسن ثم ان الجوهر يمكنه معنى نوعيا فانه وما هو
كالنوع فمفعول اسم الجنس اليه ملائمة فوجبه قد يحد مثل هذا كثر من جعلها ان الجمهور قد كانوا يرون ان كل
شئ يوم فهو ما يمنع واما غير منع وجعلوا اسمهم رادفا وكما راد فيقولهم غير المنع فقالوا ان كل موجودا ما يمنع المنع
واما يمكن ولما نامل الخاص حاله ليس يمنع الوجود وحده وبعضه واجب الوجود وبعضه غير واجب الوجود وكلاهما
مشتركان في انه غير منع وفي انه يمكن بهذا المعنى اي بمعنى غير المنع ثم وجبوا في الامور ما ليس واجب الوجود ولا يمنع
الوجود ولا يمنع وجوده ولا يحدده فخصوه باسم الممكن من حيث هو غير منقول واخرجوا الواجب عن ذلك فلهذا
الثاني ونقولوا اسمها هو كالحسن الى ما هو كالنوع وكذلك في المضافات فان اسم المضاف كان مفعولا في الوضع
الاول عند الفلاسفة على المعنى المذكور وهو ان يقال مبنية الصفة المذكورة من غير اعتبار ان له وجودا غير ذلك
ليس له وجود غير ذلك كان الشيء اذا كان من الجواهر ومن الكيفية ثم لخصه نسبة فاعبر من جهة نسبة فكان من حيث
كل مفعول المبنية بالفتيل الى غير كان من المضاف له مبنية مفعول بالفتيل كان اذا كان الشيء ايضا لا بقوة
والنبوة فكانت مبنية مفعولا بالفتيل الى غير وان لم يكن له وجود اخر ومبنية اخرى كان مبنية من المضاف مكان المضاف
وضع على المعين جميعا فوطا لجنس وان لم يكن له جميعا احسن فاذا كان كل معنى المضاف الماخوذ في الحد هو هذا
المعنى العام ومعنى المضاف المحدود هو هذا المعنى الخاص فكان الحد اذا اريد الممكن المخصص فقالوا ان الممكن المخصص
هو الذي يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فلهذا مدحوا الامم بحدثة لغد الشيء في بيانها لانه لا يريد المكنة الماخوذ
في الحد الا المعنى للجنس الذي هو بمعنى غير منع فكان اذا قال ان المضاف المخصص الذي يحد على انه احد اشتر هو

مصلحة

مهمته وجوده اذ مضى عنه به انه الذي يوجد ومهمته هو انه مفعول للمهمة بالفتيس وليس له وجود غيره لم يكن اخذ
 المحدود في هذه الرسوم في رسمه انتهى كلام الشافعي في المسئلة التاسعة في خواصه الاولى ما اشار اليه
 بقوله ويجوز ان لا يتكاسر ببناء ذلك ما قاله الشيخ في فاطمة وما من الشافعية العبارة ومن خواص المضافات انها كلها
 يرجع بعضها الى بعض بالتكافؤ وينعكس بعضها على بعض وجه ذلك الرجوع مخالف للرجوع الجمل على الوضع على ما بناه
 بعض في عكس المضافا وذلك لان الوضع ههنا يكون مذكرا بخلاف الجمل فاذا عكست صار الجمل مضافا الى الجمل فمثل
 ذلك النكر بر والوضع حملا وقد عكست عنه النكر فيقول ان العبد عبد للمولى ثم يقول والمولى مولى للعبد فمكرر
 العبد في الاول والمولى في الثاني وفي بعض الامور يحتاج الى ان يلحق بالطرف المحصور وهو لا يشي بان لا يلحق وهو
 موضوع كالحاكة للام بالمولى والعبد ههنا والباء بالمحسوس والمحسوس من يقول المحسوس المحسوس محسوس بالجزء
 وفي بعض المواضع لا يحتاج الى ذلك كما تقول ان الابل لابن والابن ابن الابل اما ساوا العكس الى منها ينك في مواضع
 فيها لما الذي للمضاف في ذلك كله لكن في ذلك التكافؤ شرط يجب ان يلحق وذلك ان الاضافة اذا لم تقع على المتبادل
 هذا التكافؤ ووقعها على المتبادل هو ان يدفع الى الشيء الذي اليه الاضافة او لا وبالذات فانها ان وضعت في
 او الى امر غير ضرر او الى جنس او الى نوع لم تقع الاضافة متكافئة فانك اذا قلت ان الراس راس الانسان او الحيوان او الشاة
 وكل الجناح جناح للطائر والسكان سكان للسقينة لم يمكنك ان تخرج مفعول ان تخرج مفعول الانسان او الحيوان
 او الشاة انسان او حيوان او مشا بالفتيس الى الراس فكذلك لا تقول الطائر طائر بالفتيس الجناح او السقينة سقينة بالفتيس
 الى السكان وذلك لان الراس ليس بماله ما ذكرنا في معادله هو ذوالرأس فالرأس ليس له ذوالرأس وكل الجناح جناح
 لذو الجناح والسكان سكان لذو السكان وانما يعرض اكره في هذا في الوضع الذي لا يكون الاضافة فيه واقعة حيث لا
 مفعول بالفتيس بل حيث يجعل كل نوع من النسبة يكون الاسم للمضاف اليه من حيث هو مضاف اليه بل ان كان من
 حيث هو موضوع للنسبة اليه او من جهة اخرى فذلك يجب ان يخرج لمثل هذا الشيء اسم بحسب النسبة واذا اشكل الامر
 لمخيل ما يقع الاسم اليه بالمتبادل فيتم ما يقع اليه لا بالمتبادل فينبغي ان يجمع اوصاف الشيء جميعا فاما ذلك او
 اذا وضعت ما بنا او وضع غير مجاز ان وضعه ولم يجب ان تخط الاضافة واذا وضعت وضعه غير لم يمكنك
 ان تخط الاضافة فهو الذي اليه المتبادل وما لم يكن كل فليس اليه المتبادل فانك اذا وضعت من الشيء انه انسان
 ولا حيوان وانه مشا كيف اتفق وحفظت انه ذوالرأس لم يمكنك ان تنسب اليه الراس واذا وضعت انه ذوالرأس وحفظت
 انه انسان وانه حيوان وانه مشا لم يمكنك ان تنسب اليه الراس انتهى ملخصا وهذه الخاصة انما هي للمضاف المشهور
 مفعول المص ويحييه اي في المضاف المشهور او في المضاف مطلق لكن باعتبار الحقيقة في المشهور والخاصة الثانية ما
 اشار اليه بقوله ويجوز ان لا يتكاسر في المضاف مطلق التكافؤ يجب الوجود بالفعل كتحسين يكون احدهما ابا والاخر ابنا والعو
 كتحسين يكون من شان احدهما التقدم على الثاني ومن شان الآخر التأخر بحسب الشئ وتمايز في المشهور وانما يلزم
 الاضافات كلها هو انها معا اي انها واحدة كان الآخر موجودا وانما عدم كان الآخر معدوما مثل الضعف والضعف
 ولكن فلا يقع في بعض الاشياء تكافؤ في الوجود معان من جهة اخرى ذلك كالعلم والحس اي الادراكين لا العو بين المتبادر
 لهما في الاسم فان كان العلم في جوهر بلزوم دائما ان يكون مضافا الى المعلوم موجودا معه فان المعلوم في جوهر لا
 يلزم ذلك فانه قد يوجد غير مضاف الى العلم فلو كانا من حيث هما مضافين بالفعل لا يتقدم احدهما على الآخر ولغير
 الغرض ذلك بل الغرض ان دان احدهما لا ينفك من اضافة بلزوم وجوب ان يكون معه مضافا اليه وان كان الآخر قد

وحيد وليس منضا بنفسه كذلك يصور حال هذا الحس فان ذاته لا يتفك عن لزوم الاضافة اليه واذن المحسوس يتفك ولا يجب
 ان لا يكون موجودا حين لا يكون الحس موجودا اذ يجوز ان لا يكون حسا موجودا ويكون العناصر المحسوسة التي هي اثار
 لتكون الجوانب وغيرها من الاجسام الارضية موجودة ثم قال في ذلك الجواب فيهم هذا الموضع ولما الذي فيهم من الطائفة
 من امر المربع المساوي للذرة فانه موجود والعلم به لم يوجد الى هذه الغاية فوجب شك لا في ليس يجب ان يكون كل علم بازاء معلو
 موجود من العلم النور والصور ولو لم يكن في العلم كذا لكان الحس في بعض فاعده مثلثات فان تصور مثل هذه في
 النور ولا يجوز ان يكون له وجود في الاعيان وايضا فان في المعلوما الضلالة امثلة لكثيرا وانما كان عينا
 في ما اورده ان يعلم انه يمكن ان يكون لذات احد المتضامين وجود لا يتفك من الاضافة الى الاخر وليس الاخر مكاف
 في ذلك فان كان علم نوري او بصري ليس منضا بقا الى شيء اخر في الاعيان فليس هو في جملة المتضامات التي ذكرناها فاذ
 يكن في جملة ما ذكرناه لم يتفك به ما قلناه واما امر المربع والذرة فلم يغير عما راعى من غير متضامات لان ان كان لهذا المربع
 امكان وجوده فليس منضاه وجودا بوجوبه يكون العلم حاصل بل يجوز ان يكون هذا المربع موجودا ونحن على حكمنا في الجمل
 اما ما الجواب به فوم من المتكلمين عن شئ منكم كما قالوا العلم والمعلوم من ان الذي قيل ان من المعلوم قد وجد ذاته وانعلم به لا
 يكون موجودا قول غير حق فان ههنا علما موجودا بكل شئ وجودا لا يتفك عن الاشياء وهو علم الباري المتكلمة فليس فيه
 التشكل فان دعواه انه ليس كل متضامين يكونان معا وهذه الدعوى صحيحة بمثل واحد فنقول ان على وجود العالم لا يتبع
 ان يكون علما والعالم غير موجود لذاته ثم العالم قد يكون موجودا في ذاته وليس علمي به موجودا هذا ملخص كلام الشيخ وقال
 ايضا ويجب ان يعلم ان المتضامين من حيث متضامين بالافعال متضامين على التقادير منها معا اذا التفت اليها يقال هي متضامين
 الى شيء يكون معه واما اذا اخذنا احدهما بالافعال والاخر بالقوة فقد زال التقادير لكن على هذا الاشكال وهو ان لفظا
 ان يقولوا المتقدم في الزمان معقول بالفتيل الى المتأخر ولا بد من ان يكون بينهما اضافة بالافعال ولاضافة بينهما موجودين
 معا وايضا فان العلم ان الفهم سكنون والقيمة معدومة غير موجودة والعلم بها موجود ولا بد ان يقع بينهما ولا تضاد بينهما
 معا فنقول ما الشك الموردين من جهة المتقدم والمتأخر فانه يقال ان يقول ان هذا المعنى يعتبر من وجهين احدهما بحسب
 مطول الآخر بحيث هو مستند الى الزمن اما بحسب الزمن فانه يحضر الزمن الزمان معاني الوهم فيضاحدهما متفك ما والاخر
 متأخر ما يكون فاحصا لحيات في الزمن وتكون الزمان بين كبر من الايام حاضرا في الوجود موجود من الاخر انه ليس هو بان
 ان يوجد مكانا يوردي الى وجوده هذا كونه متأخر وهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الزمن عند وجود الزمان المتفك
 واذا وجد المتأخر فانه موجود في الزمن ان الزمان الثاني ليس موجودا ونسبته الى الزمن نسبة شئ كان موجودا انفق هذا
 اتم امر موجود مع وجود الزمان المتأخر فاما نسبة المتأخر الى المتقدم على وجه اخر غير ما ذكرنا فلا وجود لها في الامور لكن في
 فقط فان كل زمان وحده يكون من حيث هو موجودا لا متفك ما ولا متأخر ولا مضافا الى شيء من الازمنة والامكان متضام
 الى شيئا بل انما في وقت واحد وكانت هناك اضافة لانها لا لها موجودة بالفعل بل هو في نفسه بحيث انما عقل وعقل
 الاخر حكم العقل عليه بانه متأخر عن امر موجود واما العلم بالقبامته ان العلم بها انها سكنون علم بحال من احوالها موجود في
 مع وجود العلم بانها انما هي سكنون لا عند ما يكون بل قبل ذلك عند ما هي معدومة في الاعيان موجودة في النفس واما النور
 مهية القيمة مجردة فانه غير متضام الى شيء في الوجود من حيث هو تصور واعلم ان جميع امثلة هذه اضافة انما تفرق في الوهم
 والمتضامات منها ايضا انما يكون متضامات في الوهم والبيان المستفصل لهذا انما هو في العلوم انتهى المتأخر الثاني
 ما اشار اليه بقوله وبعض المتضامات المحسوسة على ما في شرح العلامة والاضافة على ما في شرح القديم للوجودات اجمع اما

والآن من فضيلته الذي من الزمان ما يفعله
 مستغلا فيكم من غير ما تقدم ولا في وقت
 قد حضرها متاخر الى الوجود في الزمان
 المتقدم اذا كان متفك

في الزمن

المحسوسة

المواجب

للواجبة كما لا ريب واما الجوهر فكالابد والابن واما لكم كما تصبغ والكبر كما الكف فكالآخرة والابد واما للاضافة
 فكالأكبر والأصغر واما الابن فكالأصل والاسفل واما للمنى فكالاندم والاحد واما للوضع فكالاشد انضابا وانحفا
 واما للملك فكالأكسب والآخر واما للفعل فكالامطع والآخر واما للانتقال فكالاشد تحفا وانقطاعا المستلزم
 الثاني في تقي وجوده في الاعتبار وهو مختلف بمراتب مختلفة من الحكماء الى وجوده في الاعتبار والملكوت و
 من الحكماء الى بقية ما اختاره الله على ما قال في قوله تعالى اسئل عليه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله والاشد
 اى لو كانت الاضافة موجبة لمكان في محل كونه في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها فكانت موجبة حالها فيها
 وهكذا الى غير النهاية وهو الله ولا ينفع ثقل الاضافة بل انها البرهان بلها مثلما يحتاج في كونه ابا مضافا للابن الى
 الابوة التي هي اضافة واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافة للنبوة الى اضافة اخرى بل هي مضافة بلها الى النبوة
 فلا يثبت الاضافات وذلك لان الله ليس من جهة ان الابوة مضافة بل من جهة انها لى في محل يعرض لها اضافة اخرى
 بالفتيل الى المحل وهكذا يثبت ولا يجوز ان يقال ان الابوة كما انها مضافة بلها في حاله اية بلها بمعنى ان محلو
 في محلهما نفس ذاتها لا تتحول فيها وذلك لان التحول في المحل ليس الا الوجود فيكون قد ثبت كون الوجود ذاتا على الهيئة
 الثاني ما اشار اليه بقوله ولتقدم وجودها على وجودها وذلك لان الاضافة لو كانت موجبة لكانت منصفة
 بالوجود والاضافات اضافة تخص بين الموصوف والصفة وجودها بغير وجودها بغير وجودها بغير وجودها بغير وجودها
 الاضافة الذي هو وصفها لموجود الاضافة ووجوب الصفة بتوقفه على وجوب الموصوف وجود الوجود للاضافة بتوقفه
 على وجود الاضافة فيقدم وجودها على وجودها الثالث ما اشار اليه بقوله ولتقدم عدم الثاني في كل مرتبة من مراتب
 الاعداد لان كل مرتبة منها اضافة الى كل واحد من المراتب الغير المشابهة فان الاشياء مثلا نصف الاربعية وثلاث الستة
 وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية ووجود الغير المشاهي محال عند المتكلمين على انه يسلم من الله اية فان وجوب
 الاضافة ليس لم وجود المضاف اليه بل لم وجود مراتب الاعداد الغير المشابهة للترتبة بالفعل وهو ح بالافان الرابع ما
 اشار اليه بقوله وتكثر صفاته نعم اذ لا شك في تعدد صفاته الاضافة ولا يجوز كونها عين ذاته نعم كما في صفاته الحقيقية
 والا لزم كون ذاته نعم اضافة على ذاته نعم مع كونها موجبة عنها بل لم كون ذاته نعم محال للكثرة ولا فرق بين كونها محال للكثرة
 وبين كونها نعم مبالها كما يمنع الثاني على ما مر في الامور العلية يمنع الاول على ما تنجس ذلك في الالهيات انهم هذا
 هو مراد الله واما ما في الشرح من انه يلزم تكثر صفاته نعم الغير النهاية لكون الموجودات غير متناهية فما لا بد عليه
 كلامه بل هو ما يراه البين كما لا يخفى على انما يعرفه وان على امتناع عدم النهاية في صفاته نعم حيل في الترتيب بها الكثرة
 الله الان يلزم على من المتكلمين من امتناع عدم النهاية مطاوعا على انفا في الكل على عدم كون صفاته غير متناهية بل
 فيسند بان لو كانت الاضافة موجودة لزم كون ذاته نعم محال للحدوث ادفع كل ما دنا من الاضافة اليه بانه فيلزم معه بعد
 وهذه الاضافة عادية اما التي معه في ظاهره وما الى قبله فلا انها قد اتفق مع وجوبه والقديم لا يزال ولا هو ح
 كما يستلزم وجوب هذه الوجوه بانها انما تنفي كون جميع الاضافات موجبة في الخارج وتحت بقوله فان من الاضافات
 هو موجب في الخارج حقيقة انه اضافة كالفوقية والمغالبة ونظائرها ومنها اضافات لا تحقق لها في الخارج بل يجرى عنها
 العقل عند لحظة الزمن كالقديم والآخر بين مرتبتين وكذا الاضافة والشم الاول يثبت عند هذا لا يتجاوز دون
 الثاني اذ لا يقع عند هذا يمكن للعقل ان يتجاوز هذا وقال الشيخ في الهيئات المتشاكل الاشياء انما ما معر مشاهل
 الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان او امرتها بنص في العقل كغير من الاحوال التي يلزم الاشياء اذ اعتكف بعدل

لزم

فكون ذاته نعم

بمحصل العقل فان الاشياء اذا اعتقلت مجتد لها في العقل امور لم يكن لها من خارج فيضير كناية من انية وعرضية ويكون جبر
وفصل ويكون محول وموضوع واشياء من هذا القبيل فنقوم ذهبوا الى ان صبغة الاضافات انما هي في النفس لا في
الاشياء وانما كوا الابل الاضافة هي موجودة في الاعيان والحوادث فلو انهم يعلمون ان هذا في الخارج ابود ذلك وان ذلك في الوجود
ابن هذا العقل ولم يعقل ونحن يعلم ان البناء بطلب العتد وان الطلب مع اضافة ما وليس للبناء عقل فيجب من الوجه ولا ادراك
ونحن يعلم ان السماء في نفسها فوق الارض والارض تحتها اذ ذلك ولم نذكر وليست الاضافة والامثال هذه الاشياء التي
او قاما اليها وهي يكون للاشياء وان لم نذكر وقالنا لفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة في الاشياء لوجب ذلك
ان لا ينشئ الاضافات فانه كان يكون بين الابل والاشياء اضافة وكانت تلك الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لكل واحد
منهما فمن حيث الابلوه للابدي هي عارضة له والابدي عرض لها في مضافه وكان النبوة فيهما اذن علاقة للابوة مع الابل
والنبوة مع الابن خارجة عن العلاقة الى بين الابل والابن فيجب ان يكون للاضافة اضافة اخرى ان يذهب عن غير النهاية
ان يكون اضافة من الاضافات ما هي علاقه بين وجوده وعدمه كما نحن متقدمون بالفتيل الى الفروع التي يعلقتا وطالوت
بالقيامة والذين عقل به الشبه من الطرفين جميعا ان نرجع الى هذا المضاف المطلق فنقول ان المضاف هو الذي يمتد معقول
بالفتيل الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحيث يمتد انما يعقل بالفتيل الى غيره من ذلك الشيء من المضافات كونه الاعيان اشياء
كثيره هذه الصفة والمضاف في الاعيان موجود فان كان للمضافاتية اخرى فيجب ان يجرى ما لم من المعنى المعقول بالفتيل
الى غيره من ذلك المعنى هو بالصبغة المعنى المعقول بالفتيل الى غيره وانما هو معقول بالفتيل الى غيره في هذا المعنى وهذا
المعنى ليس معقول بالفتيل الى غيره في شيء غير نفسه بل هو مضاف الى غيره على ما علمت فليس هناك ان وثيق هو الاضافة بل انما
مضافا بذاته لا باضافة اخرى فنحن في هذا الطريق الاضافات ولما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع
فهو من حيث ان في هذا الموضوع هي معقولة بالفتيل الى هذا الموضوع وله وجود اخر مثلا وجود الابوة في الابل والاشياء
على ان الابل ذلك الوجوهية مضافا لكن ليس كذلك فكل هذا هذا عارضا من المضافات لم المضاف وكل واحد منها
مضافا لذاته الى ما هو مضاف اليه بالاشياء اضافة اخرى لذاته فلو كان محولا مضافا لذاته فان نفس هذا الكون مضافا لذاته
ليس يحتاج الى اضافة بغيرها مضافا بل هو لذاته ممتد معقولة بالفتيل الى الموضوع اي هو بحيث لا اعتلت هيته كانت متنا
الى ان يمتد في الذهن شي اخر يعقل هذا بالفتيل اليه بل ان هذا هذا مضافا في الاعيان فهو موجود مع شيء اخر لذاته لا
بمعنى اخرى يبعد بل بنفسه نفس المعنى والمعية المخصصة بوجه تلك الاضافة فان عقل الجميع الى ان يعقل مع لخصا شي اخر كما
كانت هيته الابوة من حيث هي ابوة فاذن مضافا بذاتها لا باضافة اخرى بل بجهة تلك الاضافة وللعقل ان يخرج
امر بينهما كانه معية خارجة منها لا يضطر اليه نفس المصوب الى اعتبار اخر من الاعيان وان اللاحقة التي يعقلها العقل فان
العقل قد يفرنا شيئا باشيئا لانواع من الاعيان لا للضرورة فاما في نفسها هي اضافة لا باضافة لانها هيته لذاتها
يعقل بالفتيل الى غيرها وبهنا اضافات كثيرة يلحق بعض لذاته لانها لا اضافة اخرى عارضة بل مثل ما يجري عليه
الامر من لحوق هذه الاضافة للاضافة الابوة وذلك لحوق الاضافة لهيته العلم فانها لا يكون لاحقة باضافة
اخرى في نفس الاصول بل هي لذاتها وان كان العقل بما اخترع هناك اضافة اخرى فان قد عرف هذا فقد عرف ان
المضاف في الوجود موجود بمعنى ان له هذا الحد وهذا الحد لا يوجد يكون المضاف في الوجود الاعراض اذا اعتلت
بالصفة المذكورة ولا يوجب ان يكون لمرافق الذات واحد او صلايين اثنين ولما القول بالفتيل فاما انما هو العقل
مكون ذلك هو الاضافة العقلية والاضافة الوجودية بما يتبينه وهو كونه بحيث اذا اعتلت كان معقولا لهية بالقيامة

واما كونه

وأما كونه في العقل فان يكون عقلا بالقياس الى غيره فله في الوجود حكم وله في العقل حكم من حيث هو في العقل لا من حيث
 الاضافة ويجوز في العقل اضافة من غير انما بعقلها العقل ليخلصه الى العقل منها فاما ان كان موجودا في الدنيا
 وبان وجوده لا يوجب كون هناك اضافة الى اضافة غيره فانه ليس يلزم من هناك ان يكون كل ما بعقله اضافة لا يكون له في
 اضافة واما المتقدم والمتأخر في الزمان ولعلهما مقدم وما اشبه ذلك فان التقدم والتأخر متضايفان بين الوجود اذا
 عقل وبين المفعول الذي ليس ملحوظا عن الوجود الخاص فاعلم ان الشيء في نفسه ليس بمقدم الا لشيء موجود معه هذا النوع
 من التقدم والتأخر موجب الطرفين معا في الزمن فانه اذا انقضت في الزمن صورة التأخر وصورة التقدم عقلت النفس هذه
 المتأخرة واطعة بين موجودين منها اذ كانت هذه المتأخرة بين موجودين في العقل واما قبل ذلك فلا يكون الشيء في نفسه
 متقدما فكيف يقدم على الاشياء موجودا فاما كان من المضافات على هذه السبيل فاما اضافة بعضها في العقل وحده وليس في الوجود
 لها معنى فانه من حيث هذا التقدم والتأخر بل هذا التقدم والتأخر بالتحقيق من الحقائق العقلية ومن المناشئة التي يفرقها
 العقل والاعتبار ان التي يحصل للاشياء اذا كانت بينهما العقل واسرارها انتهى كلام الشيخ بعبارة انه وانما لم يولد اذ كبر ولا
 منه شقا للعليل وريال للعليل **المسئلة الرابعة** في ان المضاف الى الجفنة الواحد يجوز ان يقوم بمضافين مشهورين
 كما قد يظن ان الاخوة الواحد بالعدد فائمه بالاخرين والجوار الواحد بالعدد فائمه بالجاريين الى غير ذلك من الاضافات
 المتفقة الاطراف على ما قال في شخص كل مضاف مشهور في مضافات حتى سواء كان الطرفان متفقين او مختلفين فانه كما ان
 الابوة فائمه بالايل بالابن فكذا اخوة كل واحد من الاخوين فائمه به لا بالاخر الاخر وذلك لا يمنع قيام عرض واحد
 بالعدد بموضوعين على ما مر في اوائل المفضل الثاني فيعرض لادى المضافات المختلفه الاختلاف كالاخوة والبنوة فان كل واحد
 على نفسه مخالفة لصفة الاخرى والاتفاق كما الاخوة والاخوة فائمه فائمه متفقان في الصفة ثم اختلفا المضاف المشهور
 بالتحقيق اما باعتبار امره انه موجود في الطرفين كما في العاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة مدركة لاجلها انعقد
 العاشق به وفي المعشوق تلك الهيئة التي تعلق بها اذ ان العاشق لاجلها تعلق المعشوق به او موجود في احد الطرفين
 كما في العالم والمعلوم فان في العالم هيئة ادراكية لاجلها ماضيا علما بالمعلوم ولا حاجته في المعلوم الى امره انما يتعلق
 العلم به ولا باعتبار **المبحث الرابع في الجنب الرابع** من اجناس العرض على ما قال في الرابع الاخر وفيه مسائل الاولى
 في مفهومه واساؤه بقوله وهو النسبة الى المكان قال الشيخ في المصنفين بارسا الشافعي واما الاخر فانه يتم ببينة التمكن
 الى المكان الذي هو منه وحقيقته كون الشيء في مكانه وقد علم في ما سلف انه كيف يباين المضاف وهو جنس لا نوع فان
 الكون فوق الابن والكون تحت الابن والكون في الهواء الابن ومن الابن ما هو جنسي اولى وهو كون الشيء في مكانه المضاف
 له ومنه ما هو ان غير جنسي مثل كون الشيء في المكان الثاني في الجنب في كقولهم في السماء وفي الماء ولا يكون بينهما موضوع
 باين واحد بالعدد والابن اول جنسي ويكونان موضوعين باين واحد بالعدد والابن ثان غير جنسي كجنس يكونان في
 معا ومن الابن ما يكون مأخوذا بلا انه يكون النار فوق على اية في باطن سطح السماء ومنه ما هو عارض كون الجنب
 في الهواء وربما كان في الابن اضافة كون الهواء فوق بالقبيل الى الماء لانه في مكان هو امر باين فوق من مكان الماء
 والابن منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي كالكون في الهواء ومنه شخصي كالكون في هذا الشيء وفي هذا الوقت في
 وهو مكان ثان او مثل كون هذا الجسم في هذا المكان الجنب المشار اليه انتهى **المسئلة الثانية** في تقسيم الابن
 الى اقسام الاربع عند المتكلمين على ما قال في انواعه اربعة عند قوم هي الحركة والتكون والاجتماع والافراق
 اعلم ان المتكلمين يعبرون عن الابن بالكون ويعبرون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاقسام النسبية فهو

سواء على أن المقضي المحصول في الخبر هو ذات الجوهر لا صفة فائمه به وزعم قوم منهم وهم مشبهوا الحال أن حصول الجوهر في الخبر
معلل بصفة فائمه بالجوهر فثبتوا المحصول في الخبر بالكائنه والصفة التي هي علة الحصول بالكون وبالجملة فلا يحصر والكون في
اربعة انواع لان حصول الجوهر في الخبر إما ان يغير بالنسبة للجوهر اخر او لا وعلى الاول ما ان يكون بحيث يمكن ان يتوطينا
ثالث فهو لا فرق ولا اجتماع واعتبر مكان تحلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهر من تحلل الخلاف فانه لا
ثالث بينهما ما الفصل بل لا مكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصول خبر اخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصول ذلك
الخبر فالتكون فالحركة حصول اول في خبر ثان والتكون حصول ثان في خبر اول واولية الخبر في السكون فلا يكون
مختصا بل يقدر انما في الساكن الذي لا يغير كقطعا فلا يحصل خبر ثان وكذا اولية الحصول في الحركة يجوز ان يعدم
المحرك في ان انقطاع الحركة ولما اخرج من الخبر الاول فهو نفس الحصول الاول في الخبر الثاني على ما صرح به الامام
فهو ايضا حركة وتحقيق ان الحصول الاول في الخبر الثاني من حيث الاضافة اليه تحول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى
الخبر الاول خروج وحركة منه الاجتماع لا ينص الا على وجه واحد والافتراق ينص على وجه متفاو في القرب
والبعد حتى ينشئ غاية القرب الى المجاوزة المجرى الاجتماع ومن اسمائها المماسه اي على ما يراه الاسناد ابو اسحق و
هو ان ياتي الصوامع المذكورة الاسعري المتغير من المماسه غير المجاوزة بل امرية ما تحدث عقبيه كما في شرح المفاتيح
ثم ان قولهم حصول الجوهر في الخبر اذ الم بغير بالنسبة للجوهر اخر فاما ان يكون مسبوقا بحصول ذلك الخبر او في خبر اخر
ليس بجواز ان لا يكون مسبوقا بحصوله فلذا ذهب بعضهم الى عدم الاختصاص في الاربعة لجواز ان يقرر ان الله تعالى
خلق جوهر فردا ولم يخلق معجورا اخر يكون في اول زمان الخلق ليس بحركة ولا ساكن ولا اجتماع ولا افتراق
ولما عتبه ابو هاشم وابنا عه بانه ساكن لكونه مماثلا للمحصل الثاني في ذلك الخبر لكون كل منهما موحيا لاختصاص
الجوهرين لك الخبر وهو اختص صفاها وهو ساكن بالانفاق واللبث امر زائد على السكون غير مشروط به واليه يؤول
ما قاله الاسناد ابو اسحق انه ساكن في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول خبر في ذلك الخبر والامد منع كون ذلك
اختص صفاها فلا يوجب تماثلا لان المتخالفين فلا يشتركان في بعض الصفات وبالجملة فهو لا يغير في السكون
اللبث المستحق يكون اخر فلزمهم ترك الحركة من التكاثر اذ ليس بينهما الا الكون الاول في الاحياز المتغايرة وفيهم
من التزم ذلك ثم على هذا لا يتم ما ذكر في طريق المحصر بل طريقه ان يقر ان كان مسبوقا افضل بحصوله في خبر اخر بحركة
والامسكون ويرد عليه السكون بعد الحركة حيث يثبت عليه انه حصول مسبوقا بحصول خبر اخر وان كان مسبوقا بحصول
في ذلك الخبر ايضا فالاولى على ما في شرح المقاصد ان يقال ان افضل بحصوله سابق في خبر اخر بحركة والامسكون
او يقال انه ان كان حصولا في خبر ثان فحركة والامسكون يندخل في السكون الكون في اول زمان الخلق
ويخرج الاكون المتلاحقة في الاحياز المتلاحقة اعني الاكون التي هي اخر الحركة فلا يكون الحركة مجموع سكتا
وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتياد اللبث في السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول في الخبر من غير اعتبار قبله
عن اجزاء الحركة اللهم الا ان يبين ذلك على ان الكون الاول في الخبر الثاني مماثل للكون الثاني فيه وهو ساكن واما
وكون هذا الزمان لم يقول بها الحصول الاول والثالث في الخبر الاول كذلك في الخبر الثاني فاللزم الفاضل لذلك
من ذهب الى ان الكون الاول في الخبر الثاني وهو الدخول فيه ساكن ويبقى على ذلك ان كل حركة ساكن من حيث انها
دخول مسجور وليس كل ساكن حركة كما لو كان الثاني ثم انهم اختلفوا في الجوهر المتوسط الباطن من الجسم المتحرك فقبل
انه متحرك والا كان ساكنا ولزم انفكاكه عن الاجزاء للظاهرة وهي متحركة بالانفاق ولا بد من ادخل في النقل ونحو

وانما حيز الكل فهو اقل من حيز الكل فخرج مخرج الكل عن حيزه بانه يكون متحركاً وفيل غير متحرك فحيزه الجوهر
 المحيط به وان لم يتحركها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركاً وكل اختلاف في المستقر في التسبق المتحرك قبل المتحرك
 كالجوهر المتوسط قبل متحرك وكيف لا والله اول المتحرك من الجوهر المتوسط لا هو بقا في سطح المحيط به غير الجوهر المتحرك
 المحيط به والقزاع لفظي يعود الى نفس الحيز فان فتره بالبعد المفروض كان كل من المتوسط والمستقر متحركاً وان فتره بالبعد
 عليه نقل المتحرك كما هو المتعارف عند الجوهري بكونه متحركاً **المسئلة الثالثة** في تعريف الحركة في
 بمانعها به الحكماء ثم اردوا بتعريف المتكلمين فقالوا الحركة كمال اولها بالقوة من حيث هو بالقوة بانه ما قال
 الشيخ في طبقتنا الشافعية ان الموجز ابعثها بالفعل من كل وجه بعضها من جهة بالفعل من جهة بالقوة وليسجل ان
 يكون شيء من الاشياء بالقوة من كل جهة لا فانها بالفعل البتة ليسلم هذا وليوضح صنائع من شأن اول الوفوف
 عليه ثم من شأن كل شيء قوة ان يخرج منها الى الفعل المقابل لها وما امكن الخروج اليه بالفعل فلا قوة عليه الخروج
 الى الفعل عن القوة فلا يكون دفعه ولا يكون لا دفعه وهو اعرض الامر من جميعها وهو عام وانتم امر عرض لمجمل القول
 فانه لا مقولة الادب بها خروج من قوة الى فعل لها اما في الجوهر فخرج الانسان الى الفعل بعد كونه بالقوة وفي كبر
 فخرج النامي الى الفعل عن القوة وفي الكيف فخرج السواد الى الفعل عن القوة وفي الابن فخرج الحضور الى الفعل بعد
 وفي مئة فخرج الغدا الى الفعل عن القوة وفي الوضع فخرج المتسبب الى الفعل عن القوة وكان في الحجة كبر وجعل ان
 يكون متعللاً او متعللاً وكل في الفعل والافعال لكن المعنى المتصالح عليه عند الحكماء القدماء في استعمال لفظ الحركة
 ليس ما يشترك فيه جميع اصناف هذه الخرجان عن القوة الى الفعل بل ما كان خروجاً لا دفعه بل متجاً وهذا ليس بمانع
 الا في مقولان معدود مثلاً كالكمية فان الكيف بالقوة يجوز ان يوجه الى الفعل بسبب السبب الى ان ينهي اليه كمال
 دوالكم بالقوة وفي سنين من بعد ان ياتي المقولان يجوز ان يقع فيه هذا الخروج من القوة الى الفعل وانها لا يجوز
 ان تقع فيه ذلك ولولا ان الزمان مما يضطر في تحريكه الى ان يوجه الحركة في حد ذاته وان الاتصال والتدريج لا يوجد
 الزمان في حدتها والدفع ايضا فانها قد يوجد الان في حدتها لا من طرف الحركة ويوجد الزمان في حدتها ليس على
 ان يقول ان الحركة يخرج عن القوة الى الفعل في الزمان او على اتصال ولا دفعه لكن جميع هذه الرسوم يقتضيان ان
 خفياً واضطره عند التصانع الى ان سلكه ذلك ليجازي اخر فطر الحال المتحرك عندهما يكون متحركاً في نفسه نظر
 في الحق من الوجود الذي يخص الحركة في نفسها فوجد الحركة في نفسها كما لا خلاف الا في كونهما بالفعل ان كانا بالانها قوة
 اذا الشيء قد يكون متحركاً بالقوة وبالكمال فله ذلك هو الحركة فالحركة تشارك ساير الكمال لان هذه الجهة و
 فصار ساير الكمال لان من جهة ان ساير الكمال لا اذا حصل صارت الشيء بها بالفعل ولم يكن بعد فيه مما يتعلق بذلك
 الفعل شيء بالقوة فان الاسود اذا صار بالفعل اسود لم يبق بالقوة اسود من جهة الاسود الذي له والمربع اذا
 صار بالفعل مربعاً لم يبق بالقوة مربعاً من جهة المربع الذي له والمتحرك اذا صار بالفعل متحركاً فطر انه يكون بالفعل
 متحركاً من جهة الحركة المتصلة هو بها متحرك ويوجد ايضا بالقوة شيء اخر غير انه متحرك فان ذلك المتحرك ما لم يكن
 شيئاً ما يتحرك اليه والله بالحركة يصل اليه فانه لا يكون حاله وقباصه عند الحركة الى ذلك الشيء الذي هو له بالقوة كما
 كان قبل الحركة فانه في حال التكون قبل الحركة يكون هو ذلك الشيء بالقوة المطلقة بل يكون ذاتين احدهما على
 الامر والآخر على الوجه اليه فيكون له في ذلك الوقت كمالاً وله عليه ما فوقه ان شئ يحصل كمال احد القوتين ويكون
 قد هي احدهما بالقوة في ذلك الشيء الذي هو المقصود بالقوتين بل في كليهما وان كان احدهما حصل بالفعل الذي هو

في القوة
 في الزمان
 في الكمال
 في الشيء
 وقد يكون متحركاً بالفعل

الكمالين واولها هو معلوم بغيرها هو بالقوة في الامر جميعا احدهما القوة بلية بالحركة الاخرى في الحركة
 في ظاهره لا سلا محض لا ينفى قوتها البتة كقولنا الحركة هي الكمال الاول لما بالقوة لاس كجبهه فانه يمكن ان يكون
 لما بالقوة كذا الحركة كذا انية او مرتبة ولا يعلق ذلك بكثرة بالقوة ما هو بالثقة وكذا يعلق وهو لا ينافي القوة
 ما ذات وجوده ولا الكمال لا يحصل بالحركة كمالا ولا لما بالقوة منه به ما هو بالقوة انتهى كلام الشيخ وعصاه
 ان قوة الفلاسفة كما نورا وان الخوارج من القوة الى الفعل اما ان يكون دونهام لا والثاني هو ان يمتنع بالحركة فترفعها
 الحركة بانها خرج من القوة الى الفعل ما ليس له اول ولا قد لا بد من ذلك فان كل واحد من هذه الباريان يصلح لاف
 تصور الحركة لكن ارسطا طال النيران ان ذلك التعريف ينضم الدوران في غير ليرة ليرة هو التدريج والتدريج
 هو دواعي الشيء في ان بعد ان يتوقف تصور التدريج على تصور الان وكذا تصور اللاد فترفع على تصور الدفعة
 هي عبارة عن الحس في الان وتصور الان يتوقف على تصور الزمان لانه طرفه والزمان هو مقدار الحركة فكلما الذي
 على عن تعريف القدماء عرفها بانها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وبنا هذا الحد هو ان الحركة في نفسها
 كمال لان الكمال ما يكون في الشيء بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك هي بشارك سائر الكمال لان من هذه الجهة وبنا
 عنها من وجهين احدهما ان سائر الكمال لان احصاء صائر الشيء بها بالفعل ولم يكن فيه بعد ان يعلق بين ذلك بالقدم
 شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود بالفعل لم يبق بالقوة اسود من جملة الاسود الذي له بخلاف الحركة
 فانه اذا حصلت وصا الشيء بها بالفعل لم يبق بعده مما يعلق بذلك الحركة شيء بالقوة فان الحركة اذا صار صا
 بالفعل لم يبق بعده صا كما بالقوة من جملة الحركة المتصلة اليه هو بها صا بالفعل وبنا ان سائر الكمال لان احصاء
 بالقوة لا يقتضي ان يكون شيء اخر بالقوة يكون تلك الحركة متادية اليه فالحركة حال حصولها بالفعل يعلق بقوتها
 احدها بالقوة الباقى منها بعد وان انية قوة الامر المتبادي اليه وكل من الحركة وذلك الامر كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال
 اول وذلك كمال ثان وعند الحركة بالفعل يكون كمال الكمالين بالقوة كما عرف فبقدر الاولية في الكمال انما هو لا من
 الكمال الثاني منها وجد من جهة ما هو بالقوة للاخر من الكمال لان التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول
 للمتحرك الذي لم يصل الى المتصل لكن لا من جهة ما هو بالقوة بل كمال لم يتسوا كان من جهة انية بالقوة او من جهة انية
 بالفعل وهذا فضل الامام الرازي عن بعض الفلاسفة جو ابا عن لزوم الدوران نصا وهو ان تصور المدة والملا
 والتدريج وليس له تصور اولية لانه لا يحسن طوله او اما الان والزمان فهما شيئا الهذه الامور في ان وجودها لا في
 التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية المتصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان للقديم
 مما سبب هذه الامور هذا ثم اعترض على تعريف رسطو بان ثبوت الحركة وان لم يكن ببلية ثبوتها وانما عند الفعل
 لكن لا حياء في ان ما ذكر في هذا التعريف ليس باوضح منها بل الخفي بانه لا يصدق على الحركة المتشعبة اذ لا يتصور
 لها بالفعل فلا يتصور كمال اول وان واجبت ان هذا ليس تعريفها بصدده ثم ما عداها او تحسنا صورها
 عند الفعل بل هو كمال في تعريف المعنى المتبقي بالحركة فلا يصدق تصور الاخر من تصور ثبوت الحركة ولا يكون الكمال الاول
 والثاني في بعض اشياء الحركة اخصه المتشعبة بغير الفرض الاغنيا المطابقين لما في بعض الامور والعقل والشيء
 وذلك لان كل نقطة يفرض في الجسم المتحرك بالاستدارة بالنسبة اليها من حيث طلبها فوجهه فيكون كمالا ولا من حيث
 الحس عند ما وصل فيكون كمالا ثانيا ووجهه ان ثلثه لا يمكن ان يقال في توجيه تعريف القدماء انهم قد مضوا
 استماله على ما يتوقف تصور على تصور الحركة بل الختان كلا التعريفين انما هو لا فاده تصور ثبوتها فيكون ثبوتها

في ظاهره لا سلا محض لا ينفى قوتها البتة كقولنا الحركة هي الكمال الاول لما بالقوة لاس كجبهه فانه يمكن ان يكون

ما ذكر

ما ذكر في تعريفها وسطواخيه من ضرورة هبة الحركة ثم فان جميع ذلك امور صناعية قد بين مفهومها في اقصا
 فلا يضره خفاها عند من احصل الصناعة او حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر هذا هو تعريف المتكهن
 وفادع من ختونه لك **المسئلة الرابعة** ان الحركة موجودة في الخارج اعلم ان لفظ الحركة بحسب المعنى المذكور
 اسم لعينين الاولى كيفية كون بها الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون في جزأين بل يكون في كل آن في جزء
 اخر وبعبارة اخرى كون الجسم بحيث لا يحد من الحدود المسافة بفرض لا يكون هو قبل ان الوصول اليه لا بعد حاصله
 فيه وبعبارة ثالثة كون الجسم ما بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يحد من الحدود المسافة بفرض لا يكون هو قبل ان الوصول اليه لا بعد حاصله
 بحيث لا يحد من الحدود المسافة بفرض لا يكون هو قبل ان الوصول اليه لا بعد حاصله
 فان الفعل بحكم معونة الحسبان للمحرك حين كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى كيفية مخصوصة ليست ثابتة له حين كونه في
 ولا يمكن كونه في المنتهى تلك الكيفية مستمرة له من اول المسافة الى منتهىها لكن يختلف نسب المحرك ليسبها الى حدة
 المسافة فهي باعتبار ذاتها صممة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود دسبالة وبواسطة اسمها هو وسببها بفعل
 في الخيال امر من هذا غير فانه لما ادرسم نسبة المحرك الى الحد الثاني في الخيال قبل ان نزل عنه نسبة الى الحد الاول
 بفعل امر من هذا بنطبق على المسافة التي بين الحدين كما يحصل القطر النازلة والسفلة الجواله امر من هذا في الحسب الشريك
 في خط او دائرة وهذا الامر المند هو في معنى الحركة وليست الحركة بمعنى القطع وهو هذا المعنى لا وجود لها في الاعيان
 لان المحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يحصل الحركة بهذا المعنى بنهاها واذا وصل فقلنا نقطت في شرح المواضع فان قلنا
 اذا وصل المحرك الى المنتهى فالحركة انصف حال الوصول بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من اجزاء تلك المسافة
 الواحد نفسه على سبيل التدرج من غير مقول لان الحاصل في الحركة الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما يحصل في
 الثاني لامتناع ان يكون الوجود عين المعدم فيكون هناك اشياء متعاقبة متعاقبة لا يوصل بعضها ببعض اتصالا
 حقيقيا لامتناع ان يصل المعدم بالوجود كذلك يكون كل واحد منها موجودا دقة لا مدية فلا وجود للحركة
 بمعنى القطع في الخارج انتهى قال الشيخ في طبيعتها الشفاء وتمايزان يعلم في هذا الموضع ان الحركة اذا حصلت من امرها
 ما يجيب فيهم كان مفهومها اسما للمعنيين احدهما لا يتحرك يحصل بالفعل فاما في الاعيان والاخر يجوز ان يحصل الا
 فان الحركة اى معنى لها الامر المتصل بالفعل للمحرك بين المبدأ والمنتهى فان ذلك لا يحصل البتة للمحرك وهو بين المبدأ
 والمنتهى بل انما يظن انه قد حصل بخلاف الحسب اذا كان المتحرك عند المنتهى هناك يكون هذا المتصل بالفعل قد بطل
 من حيث الوجود فكيف يكون له حصول حقيقى في الوجوب وهذا الامر بالحقيقة مما لا بد له فائمه في الاعيان او تبايرهم
 في الخيال لان صورته فائمه في ذاته بل نتيجة المحرك الى مكانين مكان ركة ومكان ادركة اذ برئهم في الخيال كما
 صورة المحرك ولحصوله في مكان وفريق بعد من الاحتمال يكون فلا يطبق عليه ثم يلحقها من جهة الحسب هو اخر
 يحصل اخر له في مكان اخر وفريق بعد اخرين فليشعر بالصوبين معا على انها تتحرك واحدة لحركة ولا يكون لها في الوجود
 حصولا ثم كما في ذاته من اذ الطرفان لا يحصل فيها المحرك في الوجود معا ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم وامتناع
 الوجود بالفعل الذي المحرك ان يكون الاسم واصا عليه ان يكون الحركة التي توجد في المحرك في حاله المتوسط حين
 يكون ليس في الطرف الاول من المسافة ولم يحصل عند القابلية وهو في حد متوسط بحيث لا يوجد في ذلك الا في ان من الانا
 الى يقع في هذا خروجه الى الفعل حاصل في ذلك الحد يكون حصوله اى في فرضه طقا المسافة ما هو في تلك
 وهذا هو صورة الحركة الموجودة في المحرك وهو متوسط بين المبدأ والمغزى والنهاية بحيث لا يحد من الحدود

قبله ولا بعده منه لا يحد في الطرفين فهذا الوسط هو صورة الحركة وهو صفة واحدة يلزم المتحرك ولا يتغير البنية ما دام متحركاً
 نعم قد يتغير حدود الوسط بالقرص وليس المتحرك متوسطاً لأنه في حده وندخل هو متوسط لأنه بالصفة المذكورة وفيه
 أنه بحيث أي حد يفرضه لا يكون قبله ولا بعده منه وكونه بهذه الصفة أمر واحد يلزم دائماً في أي حد كان ليس بوصفه بل بكونه
 في حده وندخل هذا بالتحقيق هو الكمال وأما إذا قطع ذلك الحصر هو الكمال الثاني وهذه الصورة توجب في الحركة الأولى
 وهو في أن لا تخرج ان يقال له في كل آن يفرض أنه في حد وسط لم يكن قبله منه ولا بعده يكون منه والذي يقال ان
 كل حركة فتقضي ما ان فاما يفرض بالحركة الحالة التي للشيء بين مبدأ ونهاية وصل اليه في وقت عند ولا يفرض عند تلك الحالة
 الممتدة هي في زمان وهذه الحالة وجودها على سبيل وجود الامور في الماضي ببيانها بوجوه لان الامور الموجودة في كل
 فكان لها وجود في ان من الماضي كان لها صفة ولا كل هذا فتكون هذه الحركة يفرضها القطع واما ان يفرض بالحركة الكمال
 الاول الذي ذكرناه فيكون كونه في زمان لا على معنى انه يلزم مطابقة الزمان بل على انه لا يخلو من حصر قطع ذلك القطع
 للزمان فلا يخلو من حدوث زمان لا تكان ثابتاً في كل ان من ذلك الزمان مستمر اذ انتهى كلام الشيخ وبعدها شبهة مشهورة
 تفرضها ان الحركة الموجودة ليست هي الوسط المطلق بين المبدأ والنهاية لكونه كلياً ولا الوسط الجزئي الواحد على الحصر
 في حده معين والام لم يكن متحركاً بل ساكناً ولا الوسطان الجزئيين المعنيين الحصر في حده معين بهذا الحصر في حد كل
 والافان لم يكن تلك الحصر لا متعاقبة متجاورة لزم انقطاع الحركة بكل واحد من تلك الحصر فلا يكون الحركة من المبدأ
 الى المنتهى حركة واحدة بل حركات متعددة بين كل حركتين منها ساكنون وان تفاوتت وتجاورت لزم ان لا يكون ذلك كلاً
 مما لا يخرج في حد بطلانها ولما عارضها الامام الرازي بان الحركة يفرض الوسط بين المبدأ والنهاية امر يوجب في الآن مستمر
 الزمان ويصير احداً بالتحقق لحد الموضوع والزمان وما بينه حركته فاذا فرضنا المسافة حدوداً معتددة فندخل في كل حركته
 اليها بمرضى ذلك الحصر في الوسط ان صار حصولاً في ذلك الوسط يصير في حصر في ذلك الوسط امر لا يخلو عن ان يتغير
 وهي باقية عند ذوال الجسم من ذلك الحد الى حد آخر وتمايز وتعارض من عوارضها وليس الحصر في الوسط امر كلياً بل
 له كثره عدلية لان ذلك انما يكون اذا كان في المسافة كثره عددي فخره يقال الحصر في هذا الحد من المسافة غير الحصول
 في ذلك وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزاء لها بالفعل فالحركة بينهما عند اتحاد الموضوع والزمان لا يكون
 الا واحداً بالتحقق وان امكن فرض الاجزاء منه كالحظ الواحد وذلك لان العبرة في الكلية امكان فرض الجزئيات لا فرض
 الاجزاء وهو غير ممكن بينهما قال هذا ما عتق في هذا الموضوع المشكل العسير لكننا نقل عنه في شرح المفاصد وتخصيص ذلك
 في الشفا كحيت قال فان قال قائل ان الكون في المكان ولم يكن قبله ولا بعده منه وكان الاضافة الى هذا الكون والامر الذي
 يجعلونه انا هو امر كلي معقول وليس موجود بالفعل بل انما الموجود بالفعل الكون في هذا المكان ولم يكن قبله ولا بعده
 فهو كذا الاضافة الى هذا الكون والامر الكلي انما ثبت بانخاصته لا يكون شيئاً واحداً موجوداً بينهما كما اتفق عليه
 الصانع فقولنا ان الكون في المكان من حيث بقا على امكان كثرين فلا شك ان الحال في جعل ما قد وصفه لما مر
 يقال على من يمكن واحد ولكن لا معاً فالامر فيه مشكل فانه لا يبعد ان يكون معنى جنيته يقال على موضوع واحد في وقتين
 ويكون لم يثبت واحد بينهما مثل الجسم لا يبعث الاسود فان الجسم اذا كان اسود فذلك كان فيه سواء كان السواد لوناً وكان
 اللون كالجسم من السواد مثلاً وتخصيص ما فانه كان سواداً فلما اتغير فلا يمكن ان نقول ان ذان الشيء الذي كان عرض
 له مقداراً في تخصيصاً فانه في تخصيصاً من الجسم موجودة في بنية على تخصيصاً فيها لحيث انما لم يتغير في تخصيصاً
 جزئياً فلو كان اضافة اخرى وتخصيصاً من سنف فلان ذلك ليس كذلك بل مثله مثلاً ان عدم الحائط والخشبة التي

فيه ثم يحد في البنية عاظم وفي خشبة اخرى مثل تلك الخشبة وذلك لان السواد لا يبطل ضله ويختص من طبعه بغير
 التي كانت مقارنته له بينهما والافليس يفصل من نوع بل هو عارض لا منوع مدغم هذا في واقع اخرى فاذا كان الامر على هذا
 فلتنظر هل حكم الكون في المكان الموجود في الممكن نادره مقارنا لتخصيصه في هذا المكان ونادره مقارنا لتخصيصه
 في مكان اخر حكم اللون او لبرك بل حكمه حكم حرارة نادرة ففعل في هذا ونادره في هذا او طوبى نادرة ففعل عن هذا ونادره
 عن ذلك وهي واحدة بينهما او عرض اخر من الخارج يبقى واحدا بغيره ويلحقه بتخصيصه بعد تخصصه فقول اول ان هذا يخص
 هذا او بان ذلك في امر المكان ليس له موجودا بالفعل بغيره كما يظهر للبعد المتصل الاجزاء له بالفعل بل عرض ان الاسيا
 بضم المسافة فيجعلها بالفعل مسافات على احدى انواع الفسحة وما بين حدود تلك الفسحة انهم مسافات لا يشتمل عليها
 وحركة على النحو الذي قلنا انها يكون في ان بل الحركة التي على نحو القطع ويكون الزمان مطابقا لها ولا يكون المعنى الله
 ممتناها آنا هو منكثرة بها بالفعل لان ذلك لا ينكثر بالفعل لا ينكثر المسافة بالفعل واذا لم يكن منكثرا بالفعل وكانت
 الحركة على الموضوع الواحد اعني المسافة موحدة ولم يكن كثره بالعدد كانت بالضرورة واحدة بالعدد ولم يكن على التمسك
 الذي يكون عليه الحال في اللون ووجوده في الموضوع في حال سواده وفي حال باضه وحال النسبة التي تخصص كل الى الموضوع
 بالفعل لان الحركة لا يوجب بالفعل انفسا لا بل انهم الاتصال اسمرا لا يبيعه نعمة هذا الحال بالانتماء الى الموضوع في
 بعدم منه امر ثابت بالتخصيص فانه انما يختلف النسبة بالفعل الى مختلف بالفعل وانما يكثر في الواحد بالفعل يكثر من قبل النسبة
 اذا كانت منكثرة بالفعل فاذا كانت المسافة واحدة بالاتصال لا اختلاف فيها لم يختلف اليها نسبة فلم يختلف سبب ذلك
 عدد شي واحد ثم بعد ذلك اذا عرض للشفا فسهما واختلاف لم يكن ذلك مما يتعلق بالحركة ولا الحركة بتعلق به ولا احد
 موجب لا خرد لا موجه كانت النسبة التي تعرض له غير منكثرة بالذات بل بالعرض ومن طرف نسبة الواحد كثر ويكون النسبة
 خارجة عن اخله في ذات الشيء وبالحيلة لا يكون هذا الحال لكون اللون الذي هو بالتحفة لا بالانتماء الى امر خارج مختلف
 بمقارنة فصل السواد والبياض لا كون المحرك في المكان مطم يصير كثره يكون في هذا المكان وذلك المكان لا للبر
 في مسافة الحركة انفسا بالفعل ومكان معين دون مكان حيث يجوز ان يكون الكون في المكان مطم حينا او عينا
 بنوعه ان يتخصص بسبب نسبة الى مكانه كثره بالفعل انتهى كلام السقاء المسئلة الى ان نسبة ذكر الامور التي يتعلق بها
 الحركة على ما قال في توفى الحركة على المتقابلين اذا هما مامنه بحركة وما اليه اعني السقاء والمتعلق مانع اجتماعهما
 بالانتماء الى الحركة الواحد والعين اي القابلية وهي الموضوع والقابلية والمتعلق اليه اي القوة التي يقع بها الحركة
 والمتعلق اي الزمان فهذه امور سنة لا يمكن تحقق الحركة بدون ثبوتها وهذا هو المراد من التوفيق والاعتقاد ثم ثبو
 على بعضها كالزمان بل هو متوقف على الحركة لكونه مقدارا لها وكذا المنتهى فانه قد يكون متاخرا في الوجود عن الحركة
 كالبياض في حركة الالبيض ولذلك قال الشيخ في السقاء ان الحركة متعلق ما موصوفه على ما اشترنا اليه لما تعلق الحركة
 بالعلل القابلية والقابلية فظاهرها كونها عرضا وهو موصوف من الممكن وكذا فعلها بما فيها الحركة اذ لا بد لها من مسافة
 او ما يجري مجراها ما فعلها بالزمان فلو كانا امرين فزان واستلزاما له فلا بد له من زمان بطاقتة وما فعلها
 بما من وما اليه فقال الشيخ انه يستنبط من هذا انها اول كمال لشيء له كمال ثان بان ينتمي اليه وله حال القوة
 التي قبل الكمالين وهي الحالة التي الكمال الاول وكما انما توجه الى الكمال الثاني ثم قال وفيها كان ما من وما اليه
 بشت الحضور بهما ما ناهي يكون عند الطرفين سكوت وبقا لم يكن الحضور فيه اذ فرض كما تجد بالفعل الا ان
 كما للفلك فان في حركته ترك مسكلا ونوجها الى غاية لكن لا وفوق له عند احد هاتين اورد سؤالا وهو ان الحد

في المتصل على مذهبكم لتستجيب بحركة بالفعلة بل بالقوة وإنما يصير الفعل واحداً سبباً كقطع او فخر او مائة كقوله
 فاما يكن احدهما الاستبابة الفعل لم يكن مبدأ ومنتهى وما لم يكن مبدأ ولا منتهى لا يكون حركة فالفعل ما لم يكن له سبب ولا
 يكون منتهى وهذا محال لاجل ما بين المبدأ والمنتهى يكون للحركة بغير فصل وضرب قوة والقوة يكون على وجهين بين الفعل
 وجه بعيد منه مثال المزبلة بغير الفصل لاجل ما بين المبدأ والمنتهى فلو فصل البنية ان نفسه يكون ذلك وفي نفسه بالقوة
 وإنما يصير الفعل واحداً لاجل الفرض بالفعلة مع ذلك لا يفصل بينهما مثال البعيدة مستقبل لا يمكن من حيث هو واحد
 ان يحصل بالفعل احد حركته بالفعل بغير الفصل لاجل ما بين المبدأ والمنتهى في المسافة البعيدة يصير بحيث يمكن ان يفصل
 مبدأ ومنتهى فكل حركة من حركات تلك البنية لها في وقت معين ومختص بها فانها بغير فصل البنية بغير المبدأ والمنتهى
 متباينين اي نقطتين مختلفتين هما احداً ذلك المعرض من الحركة في ذلك الوقت الذي يقته وتارة تكون نقطة واحدة
 هي بينهما مبدأ ومنتهى اما المبدأ فلان الحركة كلها فالحركة الكائنة او الوضعية بغيرها بالمبدأ والمنتهى هو انك اذا عرفت
 حركة ومبدأ معين مع ذلك لمبدأ ومنتهى المحرك المكاني او الوضعي نقطة بالمبدأ والمنتهى وان يكون ذلك بالفعل والقوة
 المزبلة من الفعل وذلك على اى وجه كان منها جاز فاما لم يشرط الوجه ليعين منه ما وبالجملة فان الحركة بفعل المبدأ
 والمنتهى على هذه القوة والشرط لا من حيث هما بالفعل فاما من الحركة وما اليه فالتفصيل ان محلاً بان يكون محل المبدأ معينه
 محل المنتهى كما في الحركة المستديرة فان كل نقطة معرضة في الجسم يكون مبدأ للحركة ومنتهى لها اي فان الحركة منها بعينها المستديرة
 حركة اليها وقد مضى ان اذا نال فيكون متضاداً بالذات كما في الحركة من التوالد الى السيلان ومن الحركة الى البرودة
 وقد مضى ان عرضاً اي يكونان متضادين بالعرض كما في الحركة من المركز الى المحيط فان ذلك كل واحد من المبدأ والمنتهى
 نقطة وليس بينهما نقطة من حيث هي فقط متضاداً بالذات بل المتضاد الذي بين المبدأ والمنتهى هناك نفساً بالعرض اي بواسطة
 عرض عارضين متضادين احدهما كون احدهما غاية البعد من المحيط وتايها كون الاخرى غاية العرض منه كما اذا كانا متحركين
 محلاً كما في الحركة المستديرة فانها متضادان لا بالذات بل بواسطة عرض وصفتين هما البداية والنهاية فالشئ وتما
 كان مائة وما البصدين وتما كانا بين الصدين لكن الواحد من رتبة الاخر من صدى اخر وتما لم يكونا صدين ولا بين من بعده
 صدين ولكن كانا من جهة امور لها نسبة الى الاصل او امور متغايبة بوجه فلا يجمع معاً كالأحوال التي للفعل فانه لا يتسا
 مبدأ حركة منها لها كالمبدأ لا يجمع معاً ولكل منهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ما بها لان له فان المبدأ
 قد يقال بالفعل الى ما منه وما اعني المبدأ والمبدأ وكذا المنتهى وقد يقالان متقابلان متضادين كالحركة فاما
 اعتبار كل منهما بالنظر الى الاخر فان المبدأ قد يقال بالنظر الى المنتهى كذا المنتهى فالبصير الى المبدأ وبهذا الاعتبار فذكر
 متقابلان بقوله قد يقالان متضادين فاما عرضاً فذلك لانه يذكر هذا الاعتبار بينهما وانما كونهما متضادين على ما
 تره فلا تفاهما متقابلان وليساً بمتضادين فانه ليس كل من يعقل مبدأ الحركة يعقل منها ما وبالعكس وليس احدهما سلباً
 للآخر ولا عدم ملكة له في مقابل المتضاد ولو اخذت العلان قد عرف وجه احتياج الحركة الى العلين الفاعلية والفاعل
 والمطلوب بهما انه لا يمكن ان يكون الفاعل للحركة بعينه هو الفاعل لها واستلحقه بوجهين الاول انه لا شك ان الفاعل
 للحركة الكائنة والوضعية انما هو الجسم بعينه الصورة اعني الجوهر الفاعل لا بعد لانه هو المالك للمكان المقضي للوضع
 وسابراً ما يقع من المادة والصورة والهيئات منصف الخبز والوضع بالبيع وبالعرض فذا كان المقضي للخبز والوضع بالذات
 هو الصورة الجسمية كان الموصوف بالانتقال عن الخبز والوضع ايها بالذات هو الصورة الجسمية فيكون الفاعل للحركة هو الصورة
 الجسمية فلو كان فاعل الحركة ايها هو الجسم بهذا المعنى وهو امر مستحيل لان لا حجة فاذ صاعداً ليجز من الحركة الذي هو

متباينين اي نقطتين مختلفتين هما احداً ذلك المعرض من الحركة في ذلك الوقت الذي يقته وتارة تكون نقطة واحدة

حركة لنم بقاء ذلك المبرود ولامه بلذا مصلته وما دام هذا الجوز بما لا يجوز ان يوجد الجوز الاخر لا مصلح اجتماع اجزاء
 الحركة في الوجود فلا يتصور الحركة بتمامها بل يكون منتفبة لا تحرك وسواء في ذلك الحركة بمعنى القطع والوسط فان الحركة الوسيطة
 وان كانت مستمرة بحالها كانت لا متجددة بحالها بل محدودة المسافة كمنتهى الراسية للحركة فلهذا تسمى بالمتناهية والى هذا الوجه
 اشار بقوله ان في العلول الثاني انه لو كان الجسم بالمعنى المذكور الذي هو انما بالحركة فاعلا لها اية وهو واحد في جميع
 لكون الصورة الجسمية طبيعة فوعده على امر غير مرة لغير الحركة في جميع الاحوال والسال بطبيعة القوة بيا الملافة
 وجود المعقبات عند العلة الثانية على ما هو المفروض من كون الجسم هو جسم علة للحركة والى هذا الوجه اشار بقوله كما
 اى المع فان قبل كلا الوجهين تنقضى الطبيعة التي هي له افعلة الحركة الطبيعية اما الاول فان الطبيعة لا تستمر في كل الجسم
 واما الثاني فلا انها موجودة في الاجسام على اية فلو جاز كون الطبيعة علة للحركة فليكن كون الجسمية اية علة لها وان
 كون الجسمية علة لها لم يجر كون الطبيعة اية علة لها لئلا الجواز عن الاول ان الطبيعة وان كانا امر مستمر لهما لئلا
 بذا انها علة للحركة بل عند كونها اجزاء من الاحوال كما يخرج عن الجوز الطبيعي مثلا وعن الثاني انها وان كانت موجودة
 في جميع الاجسام لكنها مختلفة في اجزائها الجسمية على ما مر وهذا معنى قولنا بخلاف الطبيعة المختلفة اشارة الى الجوز الثاني
 المستلزمة للحركة في حال اشارة الى الجواز عن الاول فان قلت فليكن الجسمية اية فتنقضى بحال الطبيعة فليكن خلا
 الفرض ان المفروض كون الجسمية ما هي جسمية علة للحركة على ما اشارنا اليه الا فلا تمنع جواز كون الجسمية في الطبيعة
 حال من احوالها فالاشع في الشفا واما العلم بها اى الحركة بالحركة فلان الحركة اما ان يكون للحركة عن ذاته من حيث هو جسم
 طبيعية او يكون صادرة عن سبب لو كان الحركة الدائمة لا بسبب كانت الحركة لا يعلم البتة ما دام ذات الجسم الطبيعي المتحرك بها هو
 لكن الحركة لعدم عكسها من الاجسام واذ كانت موجودة ولو كانت ذات المتحرك سببا للحركة فليكن يكون متحركا ومتحركا كانت الحركة
 يجب عن ذاته لكن لا يجب عن ذاته اذ يوجد ذات الجسم الطبيعي وهو غير متحرك فان وجب جسم طبيعة متحرك دائما فهو وصفه
 له زائد على جسمية الطبيعة اما ان كانت الحركة ليس من خارج ولم تلحق عندها كانت من خارج وبالجملة لا يجوز ان
 يكون ذات الشيء سببا للحركة فانه لا يكون شي واحد متحركا ومتحركا الا ان يكون متحركا بصورته ومتحركا بموضوعه او متحركا
 وهو ما خذ مع شيء اخر انتهى كلام الشفا وهو صريح في ما ذكرنا فان قلت فاني حاجته الى ثبات الطبيعة فليكن ثبات الطبيعة
 انما هو لا متناهي بعض الاجسام كونه مخصوصا فاعمل محضه دون بعض بحيث يجرى يكون المقصود من سقوط ذلك الجسم
 لا من عوارضه وجه اخر ذكره الشيخ ايضا في المتناهي قال في ثباته ان الشيء لا يجرى ذاته ان المتحرك اذا لم يجرى اما
 ان يكون يجرى لا بان يجرى واما ان يكون يجرى بان يجرى فان كان المتحرك يجرى لا بان يجرى فالحال ان يكون المتحرك هو
 المتحرك بل يكون غير فان كان يجرى بان يجرى وبالحركة التي يجرى بالفعل يجرى ومعنى يجرى انه موجود في شيء متحرك بالقوة
 حركة بالفعل يكون حتما متخرج شيئا من القوة الى الفعل يجرى منه بالفعل وهو يجرى منه بالقوة فحاج ان يكسبه
 مثلا ان كان حارا فكيف يجرى نفسه بجرارة اى ان كان حارا بالفعل فكيف يكون حارا بالقوة حين يكسبه ذي بل حار
 عن نفسه فيكون بالفعل والقوة معان بالجملة طبيعة الجسمية طبيعة جوهرية له طول وعرض وهذا الفل مستمر
 منه لا يوجب حركة والا لا شريك فيها نفسها فان زيد على هذا الفل معنى اخر حتى يلزم الجسم حركة وحين يكون جوازا
 طول وعرض وعنى وخاصة اخرى مع المذكور يجرى بسبب ذلك يكون منه مبدأ للحركة زائد على الشط الذي اذا وجد
 كان بجسمها وان كان من خارج فذلك فيه ظهرا انتهى منه اية دلالة على ما ذكرنا المستلزمة الساكنة
 في ان الحركة في اي مقولة تقع وفي ايها لم تقع على ما قاله المتكلم الى اي مقولة اية تقع فيها الحركة اربع الكم والكيف

الحركة في اي مقولة تقع وفي ايها لم تقع على ما قاله المتكلم الى اي مقولة اية تقع فيها الحركة اربع الكم والكيف

والاين والوضع بخلاف باي المولات لعلها ارادته لا فيها الحركة أصلا وبالذات لا في موضعها اما مقولة الجوهر طائفا
اليه بقوله فان لباي الجواهر في جلد فقه وكذا فقه من غير تدبير بنيان ذلك على ما قال الشيخ في طبقات الشفا
عبد بنيدان المراد من وضع الحركة في مقولة هو ان الجوهر في الوضع يخرج من نوع تلك المقولة الى نوع اخر ومنه
صنف بهذه العبارة فان هذه المقولة هي الجوهر لا يرضيها الحركة وذلك لان الطبيعة الجوهرية اذا امتدت فقه فلا
يوجد بين نوعها الصنفين ومنها الصنف كما لو سطر ذلك لان الصورة الجوهرية لا تقبل الاستدلال والشفق في
في ما يطبق من الشفا بان قول الاستدلال والضعف في قول الشفا وهو من صفات الجواهر بعدد كخاصية في الشفا
عن الجواهر وينبع هذه الخاصية خاصة اخرى هي ان الجوهر لا يقبل الاستدلال والضعف ان المشتد يشتد عن حاله هو
الحالة التي يشتد اليها فلا يزال النجس عن حاله الضعف ليس له من وجه الى حاله القوة او عن حاله القوة من وجه الى
حالة الضعف والحالتان شفا بلان متضادان لا يجمعان فان كانتا عرضا كان الاستدلال والضعف في الامر في
تما يكون وان كانتا جواهر كان في جواهرية تضاد وجمع ذلك ثم الضرب من التضاد الذي لا ينفك في جواهرية
ما كان باعتبار عدم الاجتماع في المحل دون الموضوع فذلك ما لا يخلو المصير بعضها الى بعض على سبيل الاستدلال والضعف
فليس كل الاستدلال يكون انتقالا من بعضها الى بعض على هذه السبيل بل بما كان في قدر بل ينع قول الشفا برفع النقص
ورفعه لا يوجب ضده انتهى كلامه فطريقه في الطبيعة ان قال لانها اذا قبلت الاستدلال والنقص لم يخل لها ان يكون
الجوهر هو في وسط الاستدلال والنقص يعني نوعه ولا ينفك فان كان في نوعه فافترق الصورة الجوهرية البنية بل انما
تغير عن بعض الصورة فقط فيكون الذي كان ناقصا فاشد عدم الجوهر لم يعدم يكون هذا اسما له او غيرهما لا كونا
وان كان الجوهر لا ينفك مع الاستدلال فيكون الاستدلال في جوهر التري المادة وكان فيكون في الاستدلال في جوهر
اخر ويكون الاول مدبطل ويكون بين جوهر وجوهر مكان انواع جوهرية غير متناهية بالقوة كما في الكيفيات وعدم
ان الامر بخلاف هذا في علم الاستدلال والمساواة ان صورة نوعه لا ينفك في بعضها بل لا فصل في نوعه
بالفعل ولا ينفك الجبر زما تاين الصور بين يمين يكون نوعا بالقوة لا بالفعل ثم حين ذلك بيان برهما اعتبارا فيقول
فان موضوع الصور الجوهرية هي المادة لا يقوم بالفعل لا يقبل الصورة وهي نوعها الاشياء بالقوة والذات الغير المتغيرة
بالفعل فيجوز ان يخرج من شئ الى شئ فان كانت الحركة الجوهرية موجودة فلها مترك موجود وذلك المترك يكون
هو بها بالفعل ويكون جوهرها ثما بالفعل ثم قال لا يمكن ان يقال ان هذا القول يلزم في كل حركة الاستدلال وذلك
لان القول في الحقيقة هو انما يوجد في الفعل والصورة او بعدد الفعل صلات نوعا بالفعل فيكون
الجوهر الذي هو الجوهر من اصله بالفعل ليس العرض لاكن في الاعراض التي تقوم بين كنهين مثلا منها مستغنى
عنها في خواص الموضوع بالفعل انتهى الاصل ان استطاع ان يكون بين جوهر وجوهر انواع غير متناهية بالقوة ما بينا
هو لما كانت تلك الانواع بالقوة لوجوب فعلية الموضوع في كل ان كان يكون بين كنهية وكيفية مثلا انواع
غير متناهية بالقوة لعدم تقوم الموضوع بتلك الانواع فلا مساواة بين كونهما بالقوة وبين كون الموضوع منفوقا
بالفعل هذا هو المطلوب ذلك بان تلك الصور المتعاقبة ان كان بينهما واحد في اكثر من زمان واحد فقد سكت الحركة
والصور والاكثان كلها اية الوجود فان تمام بل افضل تلك الامتدادان جديد ما بين متعاقبين زمانا
ظان عن تلك الصورة الائمة كانت الحركة منقطعة ثم يدفع النقص بحركة الكيفية غير بان بقا الموضوع بدون الكيفية
وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوها عنها انقضاء المترك حال كونه يحرك كما يلزم من ذلك من خلو المترك عن الصور

الخاصة

المتعاقبة لان الحركة والصورة اما الجسم او المادة ولا وجود لشيء منهما لها بالامر الصورة وكون الحركة معدوما لها
 كونه غير كالحال بالبدنية قال شراح الموازنة فيه محالة بلزم هيئتها حال الخروج وهوانه اذا خلا الموضوع في زمان غير
 الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما يتقيد بانقسامها في الحركة بل يلزم ان لا يكون
 هناك الا كيفيات انبثاق الوجوه لا يوحدها في زمانها في الزمان الواضحة بين تلك الاناث فان سبقت مثل هذه الحركة لم يدر
 الحركة منطبقه على الزمان منقسمه بانقسام ثم قال ولا يحصى عن ذلك التباين من ان الحركة في الكيف مثلا له في ما
 بين مبدأ الحركة ومنهها ما كيفية واحدة سبالة ومثل هذا الحال السبيل الذي يبين ان افراد على محله مع بقا المحل
 بتخصه لا يمان يكون عرضا لقوم محله بل دون ذلك ان يكون في الصورة المتقوية لها انتم في زمان الفول بالعرض
 السبيل الذي ذهب اليه بعضهم من ان الزمان من غير سبيل هو الحركة في المكان والكيف منه فار و منه سبيل
 هو الحركة في الكيف والكم منه ما هو فار و منه سبيل هو الحركة في الكم في غير ذلك على ما نقل في الشفاء فلهذا يظهر الشيخ
 باق السواد مثلا ليس سوادا يشد بل اشدادا سوادا على اشدادا الموضوع في سواده وذلك لانه لا يمتزج اذا فرضنا سوادا
 اشدادا ما ان يكون ذلك السواد بعينه موجودا او لم يعضد له عند الاشدادا زلا لا يكون موجودا فان لم يكن
 موجودا فتح ان يقال ان ما قد علم وبطل هو ان الاشدادا في الموضوع بصفه موجودة بمان يكون امرا موجودا انما
 الذات وان كان السواد ثابتا لذات فليس سبيل كما هو من انها كيفية سبالة بل هو ثابت على الدوام بغير
 عليه بانه لا يثبت بغيرها بل يكون في كل ان مبلغ اخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد فاشدادا
 السواد وسبيل زواشدادا الموضوع في السواد وسبيل ان فيه هو الحركة لا السواد المشدات في قد قبل في دفع
 بالكيف وغير ان غير ان الجواهر غير الاحياء بوضوحها لا يقع في زمان لان الصورة لا تشد ولا تضع بل تقع في ان
 وتغيراتها بكيفية ثباتها وبها ووضوحها لا يقع في زمان لانها تشد وتضعف مع ان الاشدادا هو انما
 المحل الثابت بالغير ان حال بين غيرا يبين ان السواد بوجهه في ان الى ما يوجد في ان اخر بحيث يكون ما
 يوجد في كل ان متوسطا بين ما يوجد في الاثنين المحيطين به ويضد جميعها على ذلك المحل المقوم دونها انما
 متوجه بذلك الخجل ان الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث من حيث تلك الغاية
 ولا احد في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المحل المنصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لقوم المحل
 دون كل واحد من تلك الهويات اما الحال الذي يبين له هو ان المحل المقوم بينه وهي الصورة فلا ينعقد بها شيئا
 ولا ضعف لا مناع بديلها على شيء واحد مقوم يكون هو هو في الحالين انتهى او رد عليه في شرح المفصل ان تقوى
 المادة انما هو بصورة ما اندم الصورة انما يوجد عليها لولم ينعقد بحدوث صورة اخرى على ان لا يتم بديل هوية
 المادة بديل الصورة فان الشيخ صرح بان الوحدة الشخصية للمادة مستقطبة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة
 الشخصية انتهى واحول اعتبار تقوى المادة بصورة ما وكذا استحقاق وحدتها الشخصية بالوحدة النوعية انما هو
 ليصح كون المادة امرا ما بالقوة ولذا يلزم ان يكون معقدا ما ولا يكفى ذلك كونها موجودة بالفعل فليست
 مقابلة للقوة وموضوع الحركة لا يمان يكون موجودا بالفعل فليست كذلك فان لم يكن موجودا بالفعل كان
 ضليعة عن قوته كما في الهوى لم تكن ذاتا واحدا بل كانت مع كل واحد من الصور التي هي قوتها جلها ذاتا جلها
 مغايرة لها مع اخرى منها انما يكون شيء من تلك الذات المتصلة المختلفة مركزا وشمالا من جالها الى اخرى فلكل
 امه وانما كان ضليعة انه لا يوجد في حد ذاته انما عين كونها بالقوة لما قال الشيخ في الهيات الشافيه هو الهوى وكونها

في
 قوله
 لا يكون
 في
 قوله
 لا يكون

بالفعل هو

بالفعل هو ليس الا انه جوه مستعد لكذا والجوهية التي لها ليس يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل بعد ما لان
 يكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهية الا انها امر ليس في موضوع فالاثنان ههنا هو انه امر واما انه ليس في
 موضوع فهو سلب انه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معتبرا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر
 العام ما لم يكن له فصل يخصه ففصله انه مستعد لكل شيء فصفوه التي نزل له هي انه مستعد قابل فان ليس ههنا حقيقة
 للهوى يكون بها بالفعل وحقيقة اخرى يكون بها بالقوة الا ان بطريقها بالحقيقة من خارج فبصيرتها يكون في نفسها
 واعتبار وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة انه مركب من اجزائها اي مركبات الجواهر تقدم بعدم اجزائها
 اي بتقديم كل منها بالانقسام من اجزائه وليست بالقطعة فلو حرك المركب الجوهية وكانت ذاته باقية في وسط الاستعداد
 لم ينع الحركة في الجوهرية بل في حال من احوالها وان لم يكن ذاته باقية بل كانت قد فسدت وحركت كغيرها فلا بد فسادا من
 فساد جزء من اجزائه وجميع اجزائه وفساد كل جزء من اجزائه وفساد المركب بفساد اجزائه ففساد المركب بفساد اجزائه ولا انتقال
 تدريجيا واما المضاف فهو تابع لمعرضه في الاحكام لكونه طبيعة غير مستقلة بمعنى ان مقولة المضاف غير عارضة للموضوع
 الا بواسطة عرض مقولة اخرى من مقولات العرض له يكون هو معرضها الاول ومقولات العرض بعضها مما يقبل الحركة
 دون بعض فان كان معرضها قبل الحركة كان المضاف بقاء فبالاها والافلا قال الشيخ واما مقولة المضاف فبشيء ان
 يكون قبل الانتقال ههنا انما هو من حال الى حال دفعة وان اختلفت بعض المواضع فيكون التغير بالحقيقة والاولا
 في مقولة اخرى عرضتها الاضافة من شأنها ان تعرض مقولات اخرى لا يتحقق بذاتها فاذا كانت المقولة مما يقبل
 الاستعداد الاضعف عرض الاضافة مثله ذلك فانه لما كانت السخوة تقبل الاشتداد الاضعف كان الاصح تقبل الاشتداد للاضعف
 فيكون موضوع الاضافة قبل وبلزوم ذلك بقولا اوليا فيكون الحركة في الامر العارض له الاضافة بالذات والاولا
 بالعرض وثانيا انتهى وكذا مائة تابع لمعرضه فانه غير مستقل بقاء كما مضاف قال الشيخ في الشفاء واما مقولة في شيئية
 يكون الانتقال من شيء الى امر او افعال دفعة كالانتقال من سنة الى سنة او من شهر الى شهر وبشيء ان يكون حاله
 كحال الاضافة في نفس معنى لا يتنقل من شيء الى شيء بل يكون الانتقال الاول في كيفيتكم ويكون الزمان لا زواجا
 لذلك التغير في عرض شيئية البتة لواما ما لا يتغير فيه فنسعمل انه ليس في الزمان فكيف يكون لحركة فيه انتهى الى
 هذا الاخير اعني كون حاله كحال الاضافة يرجع ما قال في الجاه من ان وجوده من جهة التبع للحركة على ما نقل في المواضع
 اي بؤنة الجسم بؤنة الحركة فان ما لا حركة فيه ولا تغير له لم يتحول منه وقال الشيخ وكيف يكون فيه حركة فان كل حركة
 في شيء فلو كان فيه حركة لكان له في غير ما الاول اعني كون الانتقال من شيء الى شيء في شيئين فبما ان الزمان متصل

بعضها ببعض والفصل المشترك بينهما هو الآن فاذا فرض زمانا ان كسبتا وشهرين او يومين مشترك كان في ان قبل ذلك
 الآن تسير للموضوع مناه بالفتل الى الزمان الاول وبعده لغيره مناه بالفتل الى الزمان الثاني وذلك الا
 هونها بغير وجود الاول وبداهة حصول الثاني فلا بد من الانتقال في الجاه من ان وجوده من جهة التبع للحركة على ما نقل في المواضع
 اجزا المسافة حلو وغير منفته ولكن اذا فرض مكانا بينهما مسافة متغيرة كان الانتقال من احدهما الى الاخر كذلك
 فكذلك الحال في الانتقال من زمان الى زمان بينهما زمان كالبحر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لا دفعة
 اقول نسبة المكان وهو حلو من عدد المسافة في اجزائه المسافة كنسبة الآن في اجزائه الزمان ونسبة الزمان الى الزمان
 كنسبة المسافة الى المسافة كذا الى الدار والبلد الى البلد فكذلك الانتقال من زمان الى زمان بينهما ان مشترك
 دفعتي وكذا ان الانتقال من مكان الى مكان اعني من حلو من المسافة الى حلو منها لمدى لا غير لا مناع بجواز الحد

فان كان الزمان متصلا
 فكل من كان في الزمان
 فكل من كان في الزمان
 فكل من كان في الزمان

فكذا الانتقال من ان الى ان ندري لا يمنع ان يكون انتقال من نسبة الجسم الى الان فقط كما ان نسبة الجسم الى المكان
لكن حال الانتقال من كمال الانتقال الى الان في كونه ندري بها لكن من نسبة الجسم الى الزمان والى الان كما سبقت
فباعتبار كونه نسبة الى الزمان يكون حال الانتقال من كمال الانتقال الى الان في كونه ندري بها من ان لا يذوق
كل منهما ما دفع الى حال الانتقال من مكان الى مكان وباعتبار كونه نسبة الى الان يكون حال الانتقال من كمال الانتقال
من مكان الى مكان لكن الاغلب انما هو الاعتبار الاول فلا يرد ما ذكره ولهذا الذي ذكرناه في الشرح بين كون الانتقال
في هيئة ونوعا وبين كونه لاضافة فالاول انما هو باعتبار كونه نسبة الى الزمان والثاني باعتبار كونه نسبة الى
الزمان والان فليدبر واما المبدء فالانتقال فيها يكون دفعة واحدة عند المبدء يكون عبارة عن نسبة المثل كالمسألة
فان حصل المثل كذا في دفعة واحدة فلا يحصل في حركته كذا في شرح العلامة وقبلها كالمسألة في كونها
طبيعية غير مستقلة فتنبع معروضها في البديل والاستمرار ولعل ذلك منتهى على كونها عبارة عن نسبة الجسم الى حاله
او لبعض كالتفصيل في المبدء في الحقيقة فان قيل تلك الهيئة كما اذا تحركت العلامة الى التزول والصعود فيكون
النسبة والافلا وهذا هو الموافق لكلام الشرح حيث قال في طبيعتها السقاء واما مفعول المبدء فاتي الى هذه الغاية لم
انقطاعها والذي يقال ان هذه المفعول ندل على نسبة الجسم الى المبدء بل في الانتقال فيكون بذلك هذه النسبة على القول
الاول انما هو في السطح الحامى فلا يكون فيها على ما اطلق لانها اذا تحركت انما هو اما الفعل والانتقال فلما اشد
اليه مفعوله ولا يفعل الحركة في مفعول الفعل والانتقال فان المتعلق في الشئ الى المبدء مثلا لا يكون نشئة باقيا
لان الشئ نوجه الى النخوة والمبدء نوجه الى البرودة فلزم النوجه في زمان واحد الى الصديق وهو ح وذا لم يكن
الشئ باقيا فالنبد لا يوجد الا بعد و هو في الشئ في زمانه زمان سكون كونهما حركتين متضابتين فالنبد يكون هناك
حركة من الشئ الى المبدء على الاستمرار وكذا الحال في الشئ في البرد فيقال الشئ لا يوجد ان يكون في طبيعته ان يفعل
وان يفعل حركة على سبيل ما يقال الحركة في المفعول فانه ان جاز ان يكون انتقال من البرد الى الشئ ليس بالمتعلق فلا يخلو اما ان
يكون ذلك والبرد نبد وعندهما ينتهي البرد فان كان عندما البرد بعد نبد ومعلوم ان الانتقال الى الشئ اخذ
طبيعة الشئ وفي طبيعة الشئ اخذ من طبيعة النخوة فيكون عندما يفصل الحر يفصل البرد وهذا وان كان عند
البرد فهو بعد الوفاء على البرد وبعد الانتهاء كما سنعلم ان نبد اخذ من طبيعة الشئ اي اخذ من طبيعة الشئ وذلك
الفرد اي الشئ لا ينفصل عن المبدء هذا الاخذ متعلقا والشئ هو انتقال في طبيعة النخوة من فرد الى فرد وهو مفعول
وفي طبيعة الشئ اي الانتقال المعبر عن طبيعة الشئ اخذ من طبيعة النخوة واذا كان الشئ اخذ من طبيعة النخوة
يكون البرد اخذ من طبيعة البرد ويكون المتعلق الى الشئ وهو مبدء بعد نوجه الى اخذ فرد من طبيعة النخوة
والى اخذ فرد من طبيعة البرد معا وهذا معنى قوله فيكون عندما يفصل الحر يفصل البرد وفي شرح الموافقات
ان يقول ان الشئ له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان ينتقل المبدء من مرتبة الى مرتبة اضعف منها وهكذا
ان يصل المبدء الى مرتبة من مراتب البرد فلا يلزم النوجه الى الصديق ولا انقطاع الحركة في انشائها بل عند انشائها
والعجب ان اصل هذا السؤال وجود في السقاء مع جوابه حيث قال بعد الكلام للمفوضات معا ومع ذلك اي لزوم القوة
على البرد في اي حين ان يكون الانتقال الى الشئ بعد الوفاء على البرد لا يوجب اما ان يكون ذلك الانتقال نفس الشئ
او انتقالا الى الشئ فان كان نفس الشئ فليس من البرد والشئ الا زمان سكون كما سنعلم وان كان المصير الى الشئ
فلا يوجب اما ان يكون في المصير الى الشئ اخذ من طبيعة الشئ او لا يكون فان لم يكن فليس ذلك اسطفا للنسبة وان كان

فهذا لعدم لاحتها من طبيعة الخوة والاحت من طبيعة الخوة فيكون عند الانتقال الى الخوة والوجه الى الخوة
موجودا للهم الان يفرض الخوة الموجه اليها هو في الغاية الخوة ويكون الانتقال ما هو اضعف منه انتهى
الهم هو اصل ذلك السؤال ثم اجاب عنه بما حاصله ان الخوة بل حركة فانه مقسم بالزمان حين ان يفرض الخوة
الموجه اليها هو الخوة في الغاية بحيث يستكمل الخوة في ان فلا يكون هناك الخوة لانه ان كان هناك الخوة فهو
منقسم الى اجزاء كل منها الخوة ويكون الجزء المتقدم منه مفعلا يكون بالغاية ما فوضنا الخوة بالغاية قال فليسر
من شرط الخوة ان يكون في الغاية بل ان يكون الخوة في الخوة ولا يفتقر في الغاية انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في الخوة
بالغاية جار في كل مرتبة من مراتب الخوة لان في مرتبة من الخوة يفرض كونها مطلوبة للحركة في الخوة بحيث يكون
واضع في ان فانها لو كانت اضعف في زمان لا ينقسم الى اجزاء كل منها الخوة ومسبق بجزء اخر هو ان الخوة اضعف
او اقوى فلا يكون تلك المرتبة المطلوبة ههنا فاذا كانت اضعف في ان يكون الخوة لا تنحاز هذا فان قبل هذا الدليل
المذكور منقوض بحركة الانتقال فان الانتقال من الخوة الى البرودة لا يكون خوة باقية ولازم اجتماع الخوة
واذا لم يكن الخوة باقية والبرودة لا توجد بعد وفوق الحركة في الخوة فيبين ما زمان سكون فلا يكون هناك
حركة من الخوة الى البرودة على الاسم او قول المشتغل من الخوة الى البرودة هو المبرر والبرر هو الوجه الى البرر
فلو كان الوجه الى البرودة في الخوة لا يلزم اجتماع الضدين اذ لا مضادة بين الخوة وبين الوجه الى البرودة بل
بين الخوة والبرودة او بين الوجه الى الخوة والوجه الى البرودة بل ان في الخوة في ان المشتغل من الخوة الى البرر
موجه الى البرر وفي ضمن البرر الى البرودة فلو كان الخوة لكان موجهها الى الخوة ايضا وبين الوجهين تضاد لا محالة
ثم انه لا دليل كما ينفى الحركة بالزمان عن مفعول الفعل والانتقال ينفى الحركة بالبيعة ايضا كما لا يخفى ولا وجه لما
في الموانع وشرحه من ان الخوة في الحركة ما يمنع الحركة اما في القوة اذ كانت وطبيعة او في الزمان واما في القابل
فان العزيمة قد تنفع ليسير السيل والطبيعة قد تجردت والالة فلا تكلل كك والقابل بما ينصرف بعد اده التمام ^{الفعل}
شبهات ففجج هذه الصور وينتقل الحال اوله في تلك الامور وفيها الحركة في الزمان اعطيه والانتقال في الزمان
بسننم الانتقال في التوقف في الحركة في الموقلين يعادل الخوان الغير المتدرج في ما يات به الفعل من الامور والمذكور
وفي ان يفعل في ما يات به الانتقال الى الخوة واما مفعولة ان يفعل ويفعل فعاظ ان بها حركة من وجوده من
ذلك ان لا يكون ولا يفعل ولا يفعل ثم يتدرج ليسير السيل الى ان يصير يفعل ويفعل ويكون ان يفعل وان يفعل
غاية لذلك المتدرج مثل السواد فانه غاية للسود فقط في ما بين الموقلين حركة وايضا فانه قد يغير الشيء من
ان لا يكون بفعل بالحرا ويفعله الى ان يفعل بالحرا ويفعله ويكون ذلك قليلا قليلا ففعل ان ذلك حركة ايضا
فان الانتقال قد يكون بيسير السيل الى ان يسرع ويتسدد والعكس فقط ان في ذلك حركة الى السرعة
فاقول ما الوجه الاول فلا يكون الحركة في الفعل والانتقال بل في كذا الهيئة والقوة التي جابته ان يصير
الفعل والانتقال اما الوجه الثاني ففعله ما سبق بعد من انه لا ينسب الى ان يصل السيل الى ان يتفرع الى الخوة
او يتفرع الى الخوة بالا بالانقطاع وتخلل اضعف اما الوجه الثالث فلا اضعف من ان يجعل الانتقال الى من السرعة
بالقوة الى السرعة بالفعل ليسير الحركة وهو استكمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة كان ذلك في السرعة والبطء
وليسا بحركة ولا فاعل ولا انتقال بل ارضين وكيفيتين وهما في الفعل والانتقال والانتقال الى الخوة لا يلزم الشخ
والص لا فرغ من بيان في الحركة عن سائر الموقلات شرع في تفصيل ما يقع فيه الحركة من الموقلات لا ريب ففان

في الكم أي وضع الحركة في الكم باعتبار أن أحدهما التخلل والنكاف والآخر فهو والذبول فإن الانتقال في الكم إما أن
 يكون من النقطة إلى الزيادة أو من الزيادة إلى النقطة والاول يكون ما هو ودمادة تزيد في كمية الجسم هو التزايد
 وهو التخلل كما في هوا باطن الفارورة عند مضمها والثاني إما أن يكون بنقطة جبر وهو الذبول كما في المدفون أو بدونه
 وهو النكاف كما في هوا باطن الفارورة عند التقيتها فالتخلل هو أن يزيد مقدار الجسم من غير أن يضم إليه غيره والنكاف
 هو أن ينقص مقدار الجسم من غير أن يفصل منه جزء وهذا التخلل والنكاف الجسميان وقد يطلق التخلل على الانقاس وهو
 أن يبنوا جبر الجسم بعضها عن بعض بحيث يداخلها الجسم عريكاً هو كما في القطر المنقوش والنكاف على الاندماج وهو أن
 ينفار بجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما يليها من الجسم الغريب كما في القطر المنقوش بعد نقشه من قبل الوضع لرجوعهما
 إلى هيئة نشئة الأجزاء بعضها مع بعض وهذا الانتقال بالنظر إلى الأجزاء حركة أبدية وأما بالنسبة إلى الكل فحركة في الوضع
 بحسب الحل كما في الله لا يجب الخارج وليس بحركة في الكم كالتنوع على ما توهم لما سنعلم وقد بطلنا ما يقع على هذه القوام وظله
 وهما من مفعولة الكيف فالمراد منها ههنا هما الحفصان فالشخ في طبيعتهما الشقا والكم فيه ريق حركته وذلك على وجه
 اخدهما بزيادة مضافه فيمونها الموضوع أو نقضاً بغير التخلل بالتخلل بفصل الموضوع وصورته في الأمرين باقية
 وهذا لا يتم بولاً وموا وقد يكون لا بزيادة تزداد عليه نقضاً تنقص منه بإحدى الطرفين الموضوع فنه مقدار الكبر والصغر
 يتخلل أو نكاف عن انقضاء في أجزاء وهذا وإن كان بزيادة سحالة هوام وهي من الكيف فذلك غير زيادة في الكم و
 نقضاً فيه ولا في هذه الحالة سلوك من قوة الفعل ليس بغيره فلو كان بالهوية فهو حركة كثيرة فليس شك فيقال إن الصغير
 والكبير ليسا بمنضابين والحركات كلها بين المضادات متقولة أما أولاً فلسنا نحن نشك في إيجاب كون الحركات كلها بين
 المضادات بل إذا كانتا شيئاً متقابلتين لا يجمع معاً وسلك الشيء من أحدهما إلى الآخر ليس بغيره شيئاً متحركاً وإن
 كان لا مضاد هناك على أن الصغير والكبير لا ضا في اللذين يتحرك في ما بينهما التام الذي لا بل لهما الصغير والكبير لا ضا
 المطلوب كانت الطبيعة جعلت للأصناف الحيوانية والنباتية حدوداً في الصغير وحدوداً في الكبير لا بعدلها فيجوز في ما بينهما
 يكون العظم هناك عظيماً على الاطلاق ولا يصير صغيراً القليل إلى عظيم آخر ذلك الموضوع وكل الصغير يكون صغيراً
 بالاطلاق وإذا كان كل لم يبعدان بشاكل المضادات بل يكون متضاده فإن قال فإل أن التوخر في المكان لأن المكان
 يتبدل فيه فالجواب أنه ليس كذلك فلما إن التوخر في الكم فإن ذلك يمنع أن يكون متحركاً في المكان فإنه لا يمنع أن
 يكون في موضوع التوسل لأن يتبدل كما يتبدل البن فيكون متحركاً معاً انتهى كلام الشيخ وقد يشتك في إمكان
 التخلل والنكاف بين كم الجسم من الهول والصوة فإن الهول قابل بحسب بوارده عليه الصور والمقادير المختلفة من غير أن
 ينقص بعضها من ذلك بخلاف ما إذا جعل الجسم بسيطاً فإنه يخص كل جسم بمقدار لا يتغير عنه ليس له من ذلك ما للهول
 واللام يكن فرق بين وبين الهول فإن التراجع ليس في اسم الهول بل في معناها وأما ما قاله الأمام من أنه لا حاجة في ذلك
 إلى إثبات الهول فإن الجسم إذا كان بسيطاً كان الجبر والكل متساويين في الطبيعة فجاز انقضاء كل منهما بمقدار الآخر لما
 يمنع مانع فلا انتقال للمقدار الكل فالتخلل وعكسه نكاف فحينئذ لتساوي الطبيعة في الجبر والكل مانع عن أن يقع شيء
 منها مقدار بل يمكن انتقاله من مقداره إلى مقدار الآخر قال الشيخ في الاستدلال وأما المقدار لو انقضى ولم يكن هناك شيء
 يوجب شبه الطبيعة المقدارية وذلك الطبيعة هي واحد لم تغير كل واحد من كل بمقدار الفرض لأن نفسها ولا من علة ولا
 من مقارنة فلا يلزم أن يكون شيئاً معاً تماماً يختلف فيه حتى نفس الكلية والجبر شبه فليس يمكن أن يقال لهما من غيرها
 شيء يجب إمكان وقوة ما أو صلوح موضوع نحو فاسا فبما تمنع ذلك أن صاد ما هو كالجبر مما لا مخالفة انتهى وأما

قول الامام نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجرح منفصلا انفع كونه جرحا يمنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة في شرح المقام
 انه محل نظر فقولنا وجهه انه لا بد ان يكون المراد من الكل فيها ما شؤ هذا الجرح الذي من صير منه مخطلا اوج فلا اثر
 لانصال الجرح وانفصاله ذلك فانه عند انفصاله ايضا لا يمكن ان يصير مقداره على مقدار الكل المعروض ولا لاشتمال هذا الكل
 على مقدار هذا الجرح المنفصل ايضا لا يقال مقدار هذا الكل يشتمل على مقدار هذا الجرح المنفصل حين كونه منفصلا لا على مقدار
 حين كونه منفصلا وصير منه مخطلا لا نأفول هكذا الحال على تقدير انصال الجرح ايضا فان الكل الاول يشتمل على مقدار
 هذا الجرح قبل صيرنه مخطلا لا على مقداره حين المخطل قد برز اما الاعراض فانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير العظم على
 الجرح والعكس فاجيب بسلام استحال ذلك بان يقال الجسم من مقداره يكون لا محذور قياسا فجاز ان يكون للفسخ حد معين
 لا يمكن تجاوزه وبالجملة فالمقصود ان مكان المخطل والنكاش هو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لما منع هذا ولا
 يخفى ان الوضوع على الصحة والماء اورد من ادلة وقوع المخطل والنكاش وجهين الاول ان الفاروق الضيق
 كتب على الماء فلا يدخلها ماء فاذ امتصت مضامونا وشدها بها بالاصبع بحيث لا يتصل براسه من خارج ثم كتب عليه
 دخلها وماذا لك الخ لا حدث فيها باخراج المص بعض الهواء او كله منها ضرورة امتناعه كما ذكره لو كان الخ لا جازا فاما الله
 بفنر الماء على الدخول وهو لا يميل بطبعه الى فوق بل ذلك انما هو لان المص اخرج بعض الهواء واحدا في الهواء الباقي فخلوا
 بحيث تغل مكان الخارج ايضا مثلا بلزم الخ لا حدث ليس هناك شيء يدخله بسهولة فهو له المخطل ثم اوجد فيه البرد الذي
 في طبيعة الماء تكاثفا فصر جرحا وعاد الهواء المخطل بطبعه الى مقداره الاول حيث ارتفع الضرورة لوجود ما يملأ
 بسهولة وهو الماء فان سمر على السيل الى فوق سهل من سمر الهواء الى المخطل كما لا يخفى على السائل والطبيعة ما دام تجد
 سبيلا اسهل لا تفعل الى غير السهل فدخلها الماء مثلا بلزم الخ لا وبهذا التفسير يتبين معنا اورد على هذا الوجه
 دخول الماء لو كان لاجل النكاش الحاصل من برده لكانت الفارورة المذكورة اذا كتب على الماء الخ لا لم يدخلها او يجرى
 شامدا بخلافه فتدبر الى هذا الوجه اشار بقوله لدخول الماء الفارورة المكبوتة عليه اي على الماء الثاني ان الامة
 اذا ملئت ماء وسد راسها ثم اغلبت عند الغلبان مضجع ونشئت تلك الامة وذلك لان الغلبان يقيدها مخطلا لا سيما
 واذ يبادى في جميع حيث لا تسعه لانه فبضلع والمبر اشار بقوله وضدع اي لضدع الامة عند الغلبان هذان
 الوجهان بيان للاعتبار الاول وما الاعتبار الثاني فاشار الى بيانه بقوله وحركة اي حركته لاجل الفتنة في جميع
 الاضطرار على التناسق في حركة اجزاء الفتنة في الاضطرار يحصل في منافقتهما اجزاء الفتنة بسنن حركه الفتنة في الا
 في مقداره لا محذور وهو المراد من التوفاة عباد عن ازيد ما يجمع الجسم بما ينضم اليه ويدخله في الطول والعرض والعمق
 على نسبة بقيتها لطبيعة فوج ذلك الجسم هذا هو المراد من قوله في جميع الاضطرار على التناسق بقوله الذبول وهو انقضا
 حجم الجسم شيئا ينقص منه في الاضطرار الثلاثة على نسبة طبيعته وبهنا ما يشبه بالنمو والذبول فانه قد يكون اندبا
 المقدار يسيرا ينضم الى الجسم على تناسب طبيعي لكن لما في جميع الاضطرار هو التمس فانه لا يكون في الطول على تلك النسبة ايضا
 لا يتحقق وقت معين ولا يكون له غاية ما يفسدها الطبع بخلاف النمو وبما بله الهزال يكون انقضا لطبيعتها لكن في
 جميع الاضطرار فبما فان بدلك النمو والذبول وضممتهم الفرق فخصيص النمو والذبول بالانقضا الاصلية والتميز
 والهزال بالغير الاصلية فانه اذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره فاذ احدثت الزيادة منافقا في الاصل ودخلت
 فيها ونشئت طبيعة الاصل وانقضت الاجزاء الى جميع الاضطرار على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو وذوالها
 يزيد في مقدار الجسم بسبب انفصال تلك الاجزاء عن اجزاء الاصل هو الذبول ولا بد ان يكون الغذاء على التفرق في الاجزاء

الاصلية

الأصلية والقوة منها في الشئ اذ صار منها فان اعضاءه الأصلية قد جفت فلابد ان يكون لها
 والقوة فيها بل يضم اليها من غير ان يكون له الاعضاء الأصلية الى الزيادة وان كان الجسم ممتزجا الى الزيادة في الجملة فلهذا
 هو السمن وانقصه هو الفل والما الورم فهو مادة غير طبيعية فلا يشبهه بالموثوم ان يكون النمو والذبول حركة
 في الكم استكالا مشهورا عن الامام الرازي قد استصعب علينا وتقريره ان الاجزاء الأصلية والزائدة في المتكامل فان كان
 واحد منها على مقداره الذي كان عليه فليس هناك زيادة والكم وحصوله على ما هو المراد من الحركة الكمية بل انفسا مقدرا
 الى مقدار وانقصه عنه والجواب عنه ان الاجزاء الزائدة يصير متصلة بالاجزاء الأصلية لنفسها بها بحقيقة وقوة لها
 في متانها على ما عرفت فكذلك مقدارها بما دبرها والافعال بما تقدم بالاضال والافتقار على ما تقرر في محلها
 فكل من المقدارين المتضادين المتضاد اليه بعدم عن الموضوع ومحدث مقدرا فان قلنا نعم لكن موضوع المقدار انما هو الجسم
 انهم كل في لزم انعدام الجسمين اللذين كانا موضوعين المقدارين ومحدث جسم واحد موضوع للمقدار الواحد فلا
 يمكن تواردها في موضوعين بعينه وهو في الابد من في الحركة ان كانا موضوعين حركة النمو ليس هذا الجسم مثلا لما
 هو شئ من الجسم بما هو جسم بل بما هو شخص من النوع الذي هو شئ من الجسم النوعية لكونها مفقودة للصورة الجسمانية
 منفردة بغيرها بحسب الوجود فقامت بالذات فالحقيقة معتبرة في هذا الشخص بما هو مادة لا بما هو صورة فحق تواردها للجسم
 على هذا الشخص من النوع مع بقاءه بما هو شخص من النوع وان لم يكن بما هو شخص من الجسم بعينه ولا ينافي ذلك كون الصورة
 النوعية مبدأ للحركة لا موضوعا فان الفرد من النوع غير الصورة النوعية ولا يلزم ان يكون الموضوع هو النوع بما هو نوع
 الذي ليس لا كائنا كانا في يومهم كل من هذين والى ما ذكرنا في كلام الشرح في طبيعة الشئ على الاستغناء عن مزيد ظهورها
 ذكرنا ان السمن والحر واللباس من الحركة الكمية على ما تقرر في شارحها المتأصل والموافق وغيرها فان الاجزاء الزائدة ليست
 مفقودة لا شخص لا هي متصلة بالاجزاء الأصلية المقومة ايضا بالاجزاء العنصرية لها بما ليس مقدارها جزء من مقدار
 الاجزاء الأصلية فلا ينفصل بل يزداد ونقصا من مقدار الموضوع الذي هو الشخص ولا ينافي هي اعيان الاجزاء الزائدة متصلة
 بعضها ببعض ايضا بالاجزاء العنصرية بالفتنة الأصلية لكون هي شخصا عاجزا موضوعا لمقدارها الزايد والتأخر بل
 هي اجزاء منفصلة بعضها الى بعض من غير ان يكون لها حقيقة فليست في وقوع الحركة في الكيف للاستحالة المحسوسة كالمشاة
 من استحالة الماء من البرودة الى الحرارة وبالعكس انتقال الحصى من الخضرة الى الحمرة ومنها الى السواد وكل من الحوصلة الى
 الحلاوة كل ذلك ليس بغيره وبحصل القطع بان ذلك على ما يشاهد من غير ان يكون تلك الانتقالات في امان يدها
 اذ منة ضيقة لا يشعر الحس بها كما نوهه الامام واقاما مستكبر شارح المتأصل في الحركة الكمية والكيفية من ان
 ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات والكيفيات متمايزة بالفعل يتقل الجسم من كل منها الى اخره فكم في صفة الحركة الاجزاء
 متماثل هو اتم نارامع الاضاف على ان ذلك ليس كجوهرة ففساه مما لا يخفى نعم يوقف ثبوت الاستحالة على ابطال
 مذهب الكون والبروز على آخره بحيث المراجع وشار المص الى ذلك بقوله مع الجزم بطلان الكون والبروز لئلا
 الحس لها فانه لو كانت الاجزاء الحارة كامة في الماء البارد لوجب بحس الحرارة من دخله فيه ولا اقل من ان يجد النفا
 بين ظاهره وباطنه وليس كذلك هذا وقال الشرح في طبيعة الشئ واقاما كون الحركة في الكيف فذلك لظن في الناس من ان
 الحركة في انواع الكيف كلها الا في الصنف المنسوب الى الحواس فقال ما نوع الحال والمملكة فهو يتعلق بالفسر وليس موضوع
 الجسم الطبيعي واما القوة والذات والصلابة واللين وما اشبهه لك فانيها تنبع اعرضا عن موضوع وبصير الموضوع
 مع بعض تلك الاعراض موضوعا لها فلا يكون نوع الموضوع للقوة هو بعينه الموضوع لعدم القوة وكل الحال في الصلا

واللهن وأما الاشكال وما اشبهها فاتها إنما اوجد في المادة التي يعينها دفعة إذ لا يقبل التشد والضعف إلا اذ
 ساذا يقولون في الاشياء والاسفانة وغير ذلك وعندها أن الامر ليس على ما يقولون وان موضوع الحال والملكة كان نفسا
 او مدنا او هما معا بحال الشركة فانه يوجد في كمالها بالقوة من جهة ما هو بالقوة لجوهرها والذني لوالا ان الموضوع ليس
 للصلاية واللبن والقوة والضعف ينقض عليهم في القود والذبول وكان ينبغي قولهم ان لا يكونا حركتين بل انما يقع بالموضوع
 في هذه الاشياء طبيعة النوع الحاملة للاعراض فاما تلك الطبيعة فانه لم يتغير النوع ولم يفسد الصورة الجوهرية فان
 الموضوع ثابت غير ان ينال في بعضه بعضا له او زيادة تضاف اليه يصير موضوعا حركيا للحالة التي فيها الحركة اولها
 نعم الاشكال يشهد ان يكون حكمها حكم سائر الكيفيات في موضع الاشكال لانهما لا يتباينان فيكون دفعة انتهى كلام الشيخ وهذا
 ما وعدنا اننا في موضع الحركة في مقوله الابن والوضع ظاهرهما الابن فظهر ويحيى لا يشك فيه احدى لم يختلفا به
 واما مقوله الوضع فقال الشيخ انه قد قبل انما الحركة فيها التبدل في الوضع فانه اذا انتقل الشيء من قيام الى خعود
 فانه لا يزال في حكم القائم الى ان يصير فاعدا دفعة وكل اذا انتقل من خعود الى قيام فانه لا يزال في حكم الفاعد حتى يصير قائما
 دفعة ثم قال والحجج بوجوب وجود في الوضع حركة فانه لا يكونا حركتين بل في الحركة يشهد لك بما ذكره في قوله
 على ان الوضع لا بعد ان يكون منه دفعة حتى يكون المستلزم مضاد البسط الذي قبل من الانتقال من قيام الى خعود انه يكون
 دفعة ان غير ان القوة التي هو الطرف يحصل منه فهو صفات وكل السواد الذي هو الطرف يحصل منه وان عني به ان
 كل وضع يحصل منه الى الخعود يكون ذلك الانتقال دفعة فهو كذلك ان الانتقال عن القيام يكون قليلا قليلا حتى يرى بؤا في
 في النهاية التي هي الخعود كالحال في الانتقال من السفلى الى العلوية وبينهما تما كيفية وجود الحركة في الوضع هو ان كل مسند
 وضع من غير ان يفاد في كينونة المكان بل ان يتبدل نسبة اجزائه الى اجزائه مكانه والوجه انه في موضع في الوضع لا عند لان
 مكانه لم يتبدل بل يتبدل في وضعه مكانه والمكان هو الاول بعينه واذا كان التبدل في الوضع وكان يقع ذلك بتدريج
 ليس لشيء كان ذلك التبدل هو الحركة في الوضع اذا كانت كل حركته هي تبدل حاله في هذه الصفة والعكس فيكون مسنونا الى الحما
 الى مبتدئ لا الى شيء اخر لم يتبدل في ذلك في هذا ان كل محرك في وضع فهو ثابت في مكانه لا يتبدل في وضعه بالتيق
 هو محرك في الوضع ان كل محرك في الوضع كل بل لا يمنع ان يكون الشيء لا يتغير وضعه الا في دفعة مكانه كما لا يمنع ان يكون
 شيء لا يتغير مكانه الا في دفعة مكانه بل الفرص ان تثبت وجود المحرك في الوضع باثبات محركه في الوضع واما انه هل يمكن
 ان يكون الشيء يتبدل وضعه ولا يتبدل مكانه فليعلم ان مكانه من حركة الفلك ثم بين ذلك بما حاصله ان من الفلك
 ما الامكان له عند التبدل وهو الفلك الاعظم مع ان له هذا التبدل في الوضع ومنه ما له مكان لكنه لا يخرج من مكانه
 ولا يخرج منه مع ثبوت تبدل الوضع فيه كسائر الافلاك وما قبل من ان الفلك كل جزء منه يترك في المكان وكل ما كان
 كل جزء منه في المكان يترك في كل اية يترك في اجزائه ولا ان الفلك لا يترك في الفلك ولو فرضنا له اجزاء فليكن في
 امكنها بل يفاد في كل جزء منها جزء من مكان الكل ان كان لكل له مكان وليس في مكان الكل بمكان الجزء فانه لا يحيط به
 والمكان يجب ان يكون محظا بالتمكن وما صحوا في كنههم ان اجزاء الفصل ليست في مكان لا بالقوة وثابتا ان ليس لهم
 من مفاد كل جزء مكانه مفاد كل الاجزاء مكانه لان حكم الكل غير حكم الاجزاء لان حقيقة غير حقيقة الجزء الا ترى ان كل
 جزء من الكل والكل ليس جزء نفسه ثم قال وعندها ان كل من يتامل ما قلناه ثم ينضم ببعضه فيض ان الوضع في حركته
 وبالجملة كلامه يدل على ان القول بالحركة الوضعية لم يكن موجودا في احوال الفلك ولا بنا في ذلك وجود في كل الفلك
 حيث فان يحسب المسائل حركتان الفلك ودية وضعه قد تباين في المسائل في حركته وحركته واختلفا

وتساوها

ونضادها وانفسادها على ما قاله بعض أهلها أي الحركة وحدة أي شخصية لا تسعمل خلافا لطائفة من آل برهان بنود
 من شأبهم من أصحاب الأفلاطون فاتهم من عواكل المنع أن يكون الحركة بوصفها للوحدة بل بالهوية وقالوا كيف يوصف الحركة بالثبوت
 ولا يحصل شيء منها موجودا حاصلا وكيف يوصف الوحدة ولا الحركة إلا بنفسية الحاضر ومستقبل ولا حركة إلا لها ذاتا
 ومثبوت واحد الحركة يشترطون أن يكون زمانها والحد وكيف يكون الحركة واحدة وكل واحد فانه نام في ما هو فيه لا يعلم
 وكل نام فهو ما زال وجودها من الأجزاء ان كانت الأجزاء والحركة لا وجود لها فادمع ان لها أجزاء كذا حكى عنهم الشيخ في
 ثم قال ويخفى ما سلف قد بينا الحال في وجود الحركة نيبا لا يلفظ مع هذه الشكوك باعتبار وحدة المقدار في الزمان
 والمحل أي المتركب والقابل أي مافيه الحركة وهذه الأمور الثلاثة من الأمور الثلاثة التي يتعلق بها الحركة لا بد من وحدة كل
 منها بالتخصيص بصفة الحركة والحد بالتخصيص بالقطع بأن حركة زيد اليوم غير حركة أمير حركة زيد غير حركة عمرو وحركة
 من نقطة إلى أخرى بطريق الاستقامة غير حركة منها إليها بطريق الالتواء بل من وحدة هذه الثلاثة بل من وحدة مافيه
 الحركة منها وحدة الاثنين من الثلاثة الباقية أعني مامنه وما البه اللذين لا بد من وحدتهما أيضا في وحدة الحركة لا محالة
 ضرورية أن حركة زيد بل من هذا الموضع وحركة من موضع آخر وكذا حركة إلى نقطة معينة وحركة إلى نقطة أخرى لا يمكن
 أن يكون محدة في مافيه الحركة ولا يلزم من وحدة كل من هذين وحدة مافيه الحركة فان المتحرك من مبدأ والحد قد يشي
 إلى شيئين والمنتهى إلى شيء واحد قد يتحرك من مبدأين ولا من وحدة مجموعهما واحدة فانه قد يكون الحركة بينهما مستقيم
 وقد يكون منحني وهذا الكثرة اوجده مافيه من وحدة مامنه وما البه ولم يغير واحدة الحسنة في وحدة الحركة فان ذلك
 يخفى ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامها وحدة المسافة ضرورية أن حركة زيد في زمان معين لا يكون
 إلا في مسافة معينة فقلت قد فرغنا من الشرح في ذلك بين الحركة بمعنى الوسيط والحركة بمعنى القطع فكتفي في الأول بوحدة الموضوع
 والزمان دون الثاني بل أعني فيه وحدة مافيه الحركة بصفة وحاصل الفرق ان الحركة بالمعنى الأول ليس بمعنى مافيهها
 مافيه الحركة بل هي مستلزمة ومقتضية إياه وهذه الزمان بصفة مستلزمة ومقتضية مافيهها لا انها مقتضية لها وفي
 بين المقتضى وبين الاستلزام والافتضاء بخلاف الحركة بالمعنى الثاني فان مافيه الحركة بمعنى مافيهها لا محالة فلا ينبغي
 أن يكتفي في وحدة المعتبر بالاستلزام فليدبر واجيبه بان هذا إنما يكون عند اتحاد جنس الحركة والآتيان
 ينتقلان في زمان معين من الزمان ومن وضع إلى وضع ومن مقدار إلى مقدار ومن كيفية إلى كيفية بل ومع اتحاد الجنس
 انهم لا يفتح على الإطلاق لجواز التعدد والاشتراك في زمان واحد هذا وما هذه الحركة فلا حيز بها
 في وحدة الحركة لأن الحركة الواحدة التي لا تكثر فيها بالفعل قد يقع بمؤثرات متعدة كحركة الجسم في المسافة مثلا في
 الجاذبية حركة الماء في المساحة مثلا في الزمان ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لأن تأثير كل واحد لا يكون
 في أمرا هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا البعض الجزئي وان كان بالفعل من جهة لا يقدح في وحدتها الاضائية
 لأنه من جهة المقادير لا من حيث الذات قال الشيخ في آخره ان لا يكون هذه الحركة منكثرة بل يكون واحدة إلا
 على جهة المقادير فان الشيء المتخذ بالاضافة لا يعرض له التكرار على ما قلنا مرارا ناره من جهة التفكيك والقطع بالفعل
 وناره من جهة المقادير فان الزمان انهم ينقسم بالفعل على هذه الجهة وذلك اذا قسمنا على أمور كائنة فيكون
 غايها فادمع فيجب لك انات يكون في مسئلتنا انهم يفرض عند ود كل حرك ان اول زمانه يفرض في الزمان
 بالمقادير فبعض من ذلك ان يتكرر الزمان فيعرض من ذلك ان يتكرر الحركة فلا يكون ح الحركة واحدة الزمان من
 هذه الجهة ومن حيث الزمان واحد في ذلك ان يكون الحركة واحدة في ذاتها وهذا مثل ما يعرض لحركات الفلك

بالقياس الى الشرف والغروب فيقسم الزمان وفيه قسم الحركة بحيث لا يفسد ما لا يقطع الا اتصالا فالشبه ان
 يكون كون الصوت المسموع من الوزن المنفرد بغير واحد الباقي في زمانا الذي يبقى بقية هو من هذا القبيل فان هذه
 الغنة تعلم من جرميات الطبيعة وشاهد لحوالها انها ليست بحدث عن وقع المضرب على الوزن بل انما هي من وقوع
 الوزن المدفوع بالمضرب عن وضعه المنصرف عنه اذ في المضرب الى حركته من رافعة وقوة يخرج ما يخرج من
 الهواء فيصوت ثم لا يزال يتردد فيحدث نوع بعد نوع الى ان يهدأ ويكون تلك الغزوع مستحقة لصوت مسموع على
 الاتصال ان كان بالحقيقة متصلا كما لم يكن القطوع من الصنف بحيث لا يفسد هذا بيان وحده الحركة بالتحضر
 واما وحدها بالانواع فيعتبر فيها وحده الواحد من هذه الثلاثة اعني ما فيه الحركة مع وحده الاثنان من الثلاثة التبا
 احيى ما منه وما اليه فاذ اتخذ المبدأ والمنتى ما فيه الحركة بالنوع اختلفت الحركة بالنوع وان اختلفت الحركة والحرك
 او الزمان لان تعلق الحركة بهذه الثلاثة اعني المخرج والحركة والزمان بمنزلة عرضياتها واختلفت المعروضة
 بالنوع لا يوجب اختلاف العوازل بل باختلاف الحركة لا يختلف هو بها اية كعرفت بخلاف علمها بذلك الثلاثة
 اعني المبدأ والمنتى وما فيه الحركة فانها بمنزلة ذاتياتها فالشيخ في طبيعتها الشفاء قد علمت ان العرضية لمهمة
 الاعراض تمامي من الحالتى العارضة للارفة دون المفومة فضا فان الزمان العرضية الى موضوعها بالاختلاف
 امور عارضة لها لا مفومة اياها فغير العضو واما نكته الاختصاص فليس تعلقا بالفضو الذاتية بل بالحوادث
 واما الارفة فلا يختلف من حيث هو اذ منه بالنوع البنية بل الشخص ون النوع لا يوجب البنية مخالفة فصلت
 متنوعة في الحركة يختلف نوعها باختلاف الامور التي يقوم مهية الحركة وهو ما فيه وايضا ما منه وما اليه فاذ
 اختلف نوع واحد من هذه اختلفت الحركة في النوع فانه اذا اختلف ما فيه وانفرد ما منه وما اليه اختلف نوع الحركة
 مثل ان يكون احدى الحركتين من مبدأ الى منتى على الاستقامة والآخرى منه اليه على الاسناد وكذا اذا اتفق
 ما فيه واختلف ما منه وما اليه مثل الصاعد والهابط فيجب ان اذا اختلفت ثمة من هذه في النوع في نفس وفي
 شرائط وحوال داخل في تعلق الحركة بها كانت الحركة غير واحدة في النوع انتهى الى هذا اشار بقوله واختلفا
 الحقا بلين اي ما منه وما اليه والمتنوا اليه اي ما فيه يعني اختلفا كل واحد من هذه الثلاثة بقضية الاختلاف
 اي اختلفت الحركة بالمهية كما عرفنا فاحاد جميعها بقضية اتحاد الحركة بالمهية والنوع ثم قال الشيخ لكنه قد يشكل في
 انه هل الحركة المكاثرة المستندة بخالف المستقيمة في النوع او بها لغيره فانه يشبه ان يظن ان الاستقامة والاختلاف
 من الامور التي يبرز الخط لامن الامور التي هي ضول وجبوا الى النظر ان الخط الواحد يصلح ان يكون للاستقامة والاختلاف
 واذا كان كذلك فيكون نوع الخط المستقيمة مخالفا لنوع الخط المنحنية وكيف يخالف الحركة على المستقيمة الحركة
 على المستند بل النوع وكذلك يشكل في امر الصاعد والهابط ويشبه ان يظن ان الصاعد لا يخالف الهابط في النوع
 في المبدأ والمنتى من حيث هما طرفان لم يعدل من حيث هما جهتان احدهما على علوا والاخرى على سفلا والحركة لا تتعلق
 بالمبدأ والمنتى الا من حيث هما طرفا مسافة واما من حيث عرضان كان احدهما في المسافة في جهة والاخرى في الجهة
 فلا يتعلق بالحركة فان الحركة في جهة اذا ابتدأت في هذا البعد من مبدأ الى انتهاء ولو لم يكن المبدأ بحيث يكون علوا
 وهوان بل السماء والمنتى بحيث يكون سفلا وهوان على الارض فاذا كان الامر كذلك كان هذا من الاعراض الثلاثة
 للحركة لامن الامور الداخلية في مهيتها فلم يكن الاختلاف به اختلافا في نوعها كالاختلاف الذي بين الحركات
 في ان يكون طبيعية او فترية فانه ايضا اختلاف في امور خارجة عن مهية الحركة وان كانت لارفة فهذا هو الخطو

ان كان لا بد من هذا في بيانها

الى يمكن ان ينظر في هذا الباب فهدا ملخص كلام الشيخ ثم قال فيجب ان نعلم ان الخط المستقيم والمسند بر لا يقع
 ان يحصل احدهما الى الاخر في الوجود وذلك لان هوية الخط في الوجود ان يكون طرفي السطح وهوية السطح ان
 يكون طرف الجسم فاما بعض الجسم والعن مسند لم بعض السطح فاما بعض الخط البنية والجسم اذا كان بالاسم يقبل التخيبة
 واذا كان دطيا مثل التخيبة ان يكون ايضا الحد به يتفرق او يكون ايضا الحد به يمتد والتفريق بالعكس فان فرق
 ايضا الحد به فدا قسم الخط خطوطا وان امتد فداصل اية ذلك الخط بعينه وحدت خط اخر فان الخط الواحد لا يصير
 اطول مما هو المدة فذن كان هذان الخطان لا يحصل انتقال احدهما الى طبيعة الاخر ولا في الوهم اية فان الوهم ان جعل
 ذلك مفردا للخط من السطح جعل الخط ذا جهتين وجانبين لا في امتداده فلم يحد طرف سطح فن ذ الجهتين سطح الاخر
 الذي هو خط يكون الوهم ما حد من الخط بل احدهما د مفا فحصل خطا فالذي ظن ان هو واحد بعينه موضوع للآخر
 فقد ظن باطلا واشخاص النوع الواحد من الاعراض يختلف بوضوئها وابعاضها فانها وهذا على فهمي وذلك لانه
 اما ان لا يكون تلك الاعراض لنفسها الحرفا اوليا ككتاب يجمع مع موسيقى واما ان يكون لنفسها الحرفا اوليا كالسبب
 يجمع مع السطح ومفاد في الخط المستقيم المسند بر ليس لاجل كثرة الموضوع فقط فان هذه المفاد موجودة بين مستقيمين
 وبين مسند برين وليس لمرصين اخرين كيف تتوقفن الاستقامة والاستدارة نشا لطبيعة الخط مثلا اوليا فذلك يمكن
 ان يكونا اما فصولا واما اعراضا اولية فان كانت فصولا عند ان كانت اعراضا اولية والاعراض الاولية
 ان كانت لاؤفة لطبيعة العريضة له استوفية اشخاص النوع وان كانت عرضية في حال من غير لزوم مفروض لانفعال بطور
 المادة لا يبعد فم زوال العن المعروف له اولا وجوده له فلا يبعد فم زوال العارض التابع له في وجوده ان يكون المعروف
 له بوجوده ولا يخالف الا في هذا العارض الاول التابع للانعقاد وليس كذلك الحال في الخط المستقيم والمسند بر فانه
 ان لم يكن المادة في كل منهما على هذه الصفة التي بها صار خط مستقيما او مسند بر لم يكن فم ذلك الخط موجودا فليكن
 اذن الخلاف بينهما بعارض غير اقل وبعارض اقل غير لازم فاذن الاستقامة والاستدارة متعاقدتان معا فاذن الفصول
 اولوا حق الفصول اللازمة التوיד لغاها فاصل الخلفا في الاستقامة في النوع ولان الحركة في نوع التواد غير الحركة في نوع
 السبا في اختلاف تاما في الحركة فكل مستقيمة والمسند بر في خط من ضو هذا القانون وليس غلظان في طبائع الامور
 المتماوية متساو الا في منها تنبئ بغير فانه ان كان الموضوع الاول للقياس في القياس هو الجسم نفسه واجتماع في كروا
 فليس بالمتماو وان كان موضوعها سطحا متفرقا فم ان يحصل المفرد منها القبيبة في القبيبة منها القبيبة على ما
 اوضحنا فليسا بمستقيما بل هو موضوعا فاما ذلك فليلا في اعتبارها ولا موضوع اخر التبع على ما بيناه ثم قال ولما اشبه
 الموضوع بمال الصاعد والهابط فمخففه جدا في مستقبله عن مزج اما وحدها بالجسم فغير فيها كون الانواع المختلفة
 منها اقل في جبرها واحد من بابا وبسبب الحركة النفس مع حركة البرد او مع حركة السواد فمضاه مع حركة التواد وبالجملة
 الحبر فيها هو بعض الصفة الواحدة الوعنه فهو وحده مائة الحركة فالحركة في الكيف مع الحركة في الكم واليمن والوضع
 لبعنا في خمسة وحركة التواد والبول والظفر والكشاف وغير ذلك الكيف غير وضع الامام الرازي بان
 الخلد كان المعولة الواحدة اتحاد في الجنس العالي ثم ينادى على ثانيا لجانا من المعولة مثلا الحركة في الكيف غير
 حال في الحركة في الكيفية المحسوسة فم الحركة في الانوان وحدها في الجبر والى هذا اشار الشيخ حديثا اما في الحركة
 الحركة نوعا على ما نقلنا هذه الباردة فان كانت كلها مكانية او كانت كيفية او كانت مادية فم الحركة في الاعلى والافتر
 في جبر اسفل كما في اللونية كانت واحدة بالجبر لا اسفل وجهها حيث هو ان هذا التام جمع ان لا يمكن الحركة جبرا

وجه

لما تحته بل يكون مقولتها على الأربع بالاشتراك اللفظي على ما ذهب بعضهم أو على سبيل الشكبات على ما ذهب آخرون
والمتصور خلافه من بن وندا بطلها الشئ في طبيعتها الشئ في فصل بين الحركة الى المولات ولخا ركون الحركة من
مقولة ان بفعل المثال لم يزد في زيادة المولات على العشر على ما هو المفروض عندهم وان كان هو ما صرح بانه ليس من يشده
في حفظ كون المولات متخضر في العشر فليست كذلك بل في بعض المرات لاختلاف الحركة واتحادها بالجنس وقضا
الآيتين اي المتقابلين وهما المبدأ والمنتهى المتضاد اي في معنى تضاد الحركة فالشئ ما ملخصه ان الحركة قد تضاد فان
المسوق موافق للقياس في الموضوع ولكنه مقابل للقياس في الجناح معدوم ومعنى وجوده كالقياس وليس احدهما مقولا في الجنس ويشاد به
بالقياس الى الآخر وبينهما غاية الخلاف وهذه هي الامور التي فيها يصير الشئ ضد الشئ فالسود ضد البياض كما ان السواد
ضد البياض وكل في مقولة الكم اي ان التوضيد للذبول فان الصغير والكبير ان كانا متضادين لكن الصغير والكبير
الذبولين هما مجسوع بقا لان على الاطلاق لا بالقياس كونهما محدودين في البع على ان في التمول والذبول اعتبارا
اخر يفوق عن ذلك فان الحركة الى الزيادة ليست حركة الى الزيادة بالقياس الى الحركة الى النقص وان كانت الزيادة انما
زيادة بالقياس الى النقص او كان الحال في الضل والظلمة ان لم يكن كون الحركة متضادا لاجل ان حركتهما متضادان
فان النار اذا عرض لها حركة بالقياس الى اسفل وشاكل الجوز في ذلك كان نوعا الحركة غير متغيرين في ذاتها بل انما يختلفان
بالقياس والطبع وهما لا يجلان الشئ مختلفا فان الحرارة التي تحدث في جسم بالقياس الى نور والطبع حرارة منه في النار
والناظر في ذلك سائر الامور المختلفة بالقياس والطبع ومثل ذلك يعلم ان تضادها بالبرية لاجل تضاد الحاملين والحركة
ولا اية لاجل الزمان لان الزمان لا ينشأ طبعه لانه لاجل ما فيه الحركة فان الذي فيه الحركة قد يكون متفعا والحركة
متضادة فان الطرفين من البياض الى السواد ومن الزيادة الى النقص هو بعينه الطرفين من السواد الى البياض ومن النقص الى
الزيادة وبالجملة هي المتوسطان بلعبا هما كما ان المسافة في الصعود هي المسافة في النزول وهذه المتوسطات لا تضاد
لها لانها متوسطا فكيف يكون هي الى تضادها يصير حركتان متضادتان في الامور التي اليها وعنها فانها اذا
كانت متضادة كالسواد والبياض كانت الحركتان متضادتين ولا كيف تضاد فان الحركة من السواد للبياض ضد الحركة الى السواد
لاجل ان حركة من السواد فقط بل لاجل ما يلزم ان يكون مع ذلك حركة الى البياض كما يلزم كونهما حركة الى السواد كونهما
حركة من البياض فان الانتقال الى السواد لا يكون الا من البياض فاما من الاشفاق والاشفاق فذلك ليس بحركة
بل يقع دفعة ولو كانت الحركة من السواد فليوجه الى البياض لم يكن هاتان الحركتان متضادتين كما انه يجوز ان يكون
الشئ من البين لا الى البين بل الى فوق فالحركتان المتضادتان هي الى متقابل اطرافها وهذا يتصور على وجهين
الوجود ثلثة احدهما ان يكون اطرافها متقابلا بالنسبة الخفية في ذاتها مثل السواد والبياض ومثل الكبر في طبيعة
الشئ واصغر حجم في طبيعة ذلك والثاني ان يكون اطرافها لا متقابلا في ذاتها وهما متقابلان في جهة من جهة
ما يقابلها الى الحركة والثانية بالقياس الى امور خارجة عن الحركة مثل ان طرفي المسافة المتضادة بين السماء والارض وهما
مثلا نقطتان او مكانان وطباع النقطتين والمكانين لا تضاد ولا متقابل فبالسواد والبياض بل متقابلا لاجل خارج
اما غير متعلق بالنسبة الى الحركة مثل ان يكون احد الطرفين في غاية القرب من الفلك والاخر في غاية البعد منه فيكون
احدهما ارفع من كان علوا والاخر ارفع من كان سفلا ولما متعلق بالنسبة الى الحركة مثل ان يكون احد الطرفين عرض
لان يكون مثل الحركة في واحدة والاخر عرض لانه متعلق بالحركة في جهة من جهة من جهة الى الحركة متقابلا لانهما
الى الحركة قياسا للمضاد بل المبدأ والمشيء الذي المشيء في ذلك بالقياس في الاخرين فليس متقابلا

في
الاشفاق
والاشفاق
فذلك ليس
بحركة

بين المبدأ والمنتهى هذه المبالغة فان المبدأ لا يقابل المنتهى فانه مقول بالغير اليه فانه ليس يلزم اذا كان للحركة مبدأ ما وجب
 ان يفهم من هذا ان لها منتهى معين كان ولا يلزم العلم بليل ووسط والامر في المنتهى كذا والمضاد ان اهتم العلم لزم العلم
 بالآخر فليس ابتدأ المسافة منتهى بالقياس اليها فليس بينهما تقابل للمضاد وبعدها لا محالة لانه اذا كان في المنتهى
 اذ يحصل ان يكون المبدأ والمنتهى مجتمعين في شيء واحد هما بالقياس اليه مبدأ ومنتهى اجتماعا في زمان واحد وليس كذلك
 عدما للآخر ولا وجوب وجوه التقابل الا تقابل التضاد واما في غير المنتهى فلا يعبدان يكون شيء واحد مبدأ ومنتهى
 للحركة التي ليست على الاستقامة فلا يكون بين المبدأ والمنتهى تضاد ثم لا يرفع الشك فيهما بان ذلك الاطراف
 لما لم يقابل لاندائها بل عارض لم يكن متشابهة فاذ لم يكن متشابهة حقيقة لم يجعل الحركات متشابهة حقيقة فنقول ليس انما
 كان الشيء متعلقا بالشيء ويكون ذلك الشيء ليس به عرض له التضاد في وجهه بل عرض به عرض له يكون التضاد في المتعلق
 بل ان الشيء تضاد العارض لا يجوز ان يكون هذا الذي هو عارض المتعلق اثره داخل في وجهه المتعلق فان الفعل بالعرض
 امر غير ذاتي للشيء وذات للشكل الذي في النعم وهو ما يتعلق بالشيء ويقوم به وكل الجسم الحادث والحركة بالباد
 لمرجعها وضادها وهما الاضداد والزيادة في خصائص هذه الصفة فان الحركة ليست متعلقة بطرف المسافة من حيث هو طرف
 فقط حتى كان اذ عرض للطرف في عارض كان غير داخل في يقوم الحركة او لا يجب حوله كلابا انما يتعلق الحركة بالطرف من
 حيث هو مبدأ ومنتهى فان كل حركة يجوز ما يضمن الناحية التقدم لان الحركة جوهرها مقارضة وضد جوهرية
 الحركة يضمن المبدأ والمنتهى اما الفعل واما بالقوة القريبة من الفعل التي اثرها اليها فاطراف التي للمسافة انما يتعلق
 بها الحركة من حيث هي مبدأ ومنتهى هي من حيث هي مبدأ ومنتهى مقابلة هي من حيث هي مقابلة مقومة للحركة وان كانت
 ليست مقومة بان ذلك الاطراف في انما من عند الصدق والصدق انما انما لها والصدق انما انما للموضوع الذي
 هو الطرف ولذا فليتنا هذه الاصول فليبين ان الحركة المسندة لا تضاد المنتهى فقول ان كان بينهما تضاد فاما
 ان يكون ذلك تضادا لاجل الاستدانة والاستقامة فليزم ان يكون الاستقامة والاستدانة متشابهة لان الشيء
 الذي به الاختلاف في الاضداد المتفقة في الجنس متشابهة لكن الاستقامة والاستدانة ليس موضوعهما الفرع واحد ولا
 شيء من الموضوعات يجوز ان يحصل من الاستدانة الى الاستقامة الاضدادا على ما يتبادر في مآثرهما اليها المتضادين فليسا
 بسبب تضاد الحركات بل ليس ما به الحركة هو السبب في تضاد الحركات فليكن يكون تضادها للاطراف لكن لو كان بينهما تضاد
 بسبب الاطراف كانت الحركة الواحدة بعينها تضادها لكانت لاهية لاهية لاهية لانه يمكن ان يكون الخط المستقيم المعين
 المتدارية الذي عليه هذه الحركة المنتهى والشيء غير متشابهة لاهية لاهية بالقوة لكن عند الواحد والآخر هو الذي
 في غاية البعد عنه ويمكن ان يبين بهذا ايضا ان متوه الاستقامة والاستدانة لا تضاد تضاد احسبنا لان كان مطلوبا
 الاستقامة تضاد المطلق الاستدانة كان في هذا المستقيم تضاد هذا المسند بعينه انما لا يجوز ان يكون هذا الواحد
 بباله الواحد بعينه لان ما هو ابعده عن هذا الواحد في طبيعة الخلاف فهو واحد فان كان لا هذا تضاد وهذا الشئ
 لما لم يكن متشابهة بالحد لم يجوز ان يكون ضد متشابهة بالحد فليكن هذا قول من قال ان هذه الحركات القوسية الكثيرة
 يجوز ان تكون مضادة للمنتهى الواحد فان كان ضد الواحد واحد هذه الكثرة هي من حيث هي مسندة كشيء
 واحد فان هذا القول خطأ لان ضد الواحد بالعلوم والحد بالعلوم متشابهة بالحد فليس ضد جميع المسنديات المنتهى
 في معنى الاستدانة هذا المستقيم الواحد بالتحصيل الا ان يكون المسند انما ليس كخاص نوع واحد بل كل واحد
 منها هو من دائرة اخرى فخطها وانما زايها انقطاع وانما يلزم ولا يعبدان يكون الدوائر المتفقة النوع هي

في انفسهم ولا يلزم جعل الحركات متضادة واما القول بانها غير متضادة فيقع الشك في

من جهة التمسك بالالحركة وذلك انما يتحقق بحسب كونها متحركة او ساكنة

التي يكثر بالعدد ولا يختلف في الاحد بل لا يبعدان بخلاف نوعا الفوسين اللذين لا ينطبق احدهما على الآخر وان
انفعا من حيث انها مسندتان مختلفتان فكيف يكون ذلك الفسنة المختلفة كلها مصادرة لشخص واحد فقد افصح ان الحركة
المستقيمة لا تضاد المسندية ولذا ان تعلم ان المسند برات الذي على الفسنة لا تضاد لانه يجوز ان يتفق في اطراف مشتركة
فيسر بلا نهاية فاما الحركة من طرف فوس اطراف لغير التي بالعكس والفوس واحد بينهما فلا يكون مصادرة لها ايضا فليعلم ذلك
اذ علمت ان الحركة المسندية الوضعية الثامنة الدوران لا تضاد لها بوجه لانه لا طرف لها بالالفعل واذا فرض لها طرف يكون
من خروج وضع معين الى الفعل بل ذلك الغرض لجمع مية ان كان مبدأ ومنتهى لكن يمكن المبدأ والمنتهى صديقي لاجل المبدئية
والمنتهائية بل لاجل انها على امر متباعد ومنتهى كحركة مضطربة لا يكون مبدأها ومنتهىها في اسمها حادثة بتبع
الغايه من المبدأ والمنتهى من جهة التمسك بالحركة وذلك انما يتحقق بحسب كون المبدأ والمنتهى بحركة مستقيمة يكون
لاستمرارها لاجل المبدأ ومنتهى ذلك هو الذي لا يتحقق واذا كان كذلك فقد عرفنا ان الحركة بين النقطتين
على الفوس الواحد لا تضاد لان الحركة على تلك الفوس لا يميز لها من حيث هي حركة فوسية ان يكون مبدأها غير
منها فاما ما يبره ذاتية بل يميز ذلك لقطع بغيره ووقوفه في ذلك لاجل انها الوجه المستمر الى المبدأ بغيره وهي حركة
مضادة واحدة لا يرجع فيها انفق كلام الشفا ملخصا فقد صرح بان تضاد الطرفين يكون على ثلاثة اقسام الاول ان
يكون لهما الطرفين كالسواد والبياض المثلث ان يكون لوصف غير متعلق بالحركة ككون الطرفين في غاية القرب من الفلك
او غاية البعد عن الثالث ان يكون لوصف متعلق بالحركة كالمبدئية والمنتهائية وان كل واحد منهما موجب لضاد الحركة
بالان وقد علق عن القسم الثالث كبر من المتلحقين فاستشكل عليهم الامر بل زعم ان لا يتحقق التضاد في الحركة الا بنبذة
الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز في ما سوى ذلك لا يتحقق ما العنبر التضاد من غاية النبا
وكون ضد الواحد واحد مع نصير القوم بان حركتي الجرعلا وسفلا بالفسر الطبع منتضاتان واجابة في شرح المسألة
ان تضاد الحركة لضاد ما منه والبل ليس من حيث المحصول منها اذ لا حركة بل حركتها الوجه فيجب ان يكون وجهها
والسفل متميزان بالطبع مختلفان بالتبع منتضاتان لعمد من لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلق
الجهة وان خبير بان ذلك انما يجري في الحركة الصاعدة والهابطة والنقص والتقص التضاد بين كل حركة مستقيمة من
نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى فالوجه هو الرجوع الى وصف كون المبدئية والمنتهائية شبيها موجبا
لتضاد الحركة كما هو مقتضى القسم الثالث والجهان في شرح المفاصل شبيها بغير وصف المبدئية والمنتهائية في تضاد
الحركة الى الامام الرازي لا يعجز الامام الرازي مع اقتناء وصف المبدئية والمنتهائية في تضاد الحركة وجه
في المنايا المشرفة حكم الشيخ في السما والارض من طبيعتها الشفا في التضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق والارض
ومن تحت الارض بان الصديقين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لان البعدين
حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صقوا الماء من المركز وهبوطه من المحيط مع تعجيل الشيخ ذلك الحكم بان
شبهك الحركتين بوجهها الى طرف واحد ونهاية واحدة فالحق ان غاية الخلاف المعتبر في التضاد متحقق في كل
حركة على خط مستقيم من احد طرفيها الى الاخر مع الرجوع عنه الى الاول سواء كان الخط قصيرا او طويلا وسواء كان هو
بين جهتي العلو والسفل او غيرهما وهذا غير متحقق في ما بين المبدئية والمنتهائية واما ما اوردته شارح الموافقة على اعتبار
وصف المبدئية والمنتهائية في تضاد الحركة بان ثبوت هذين العارضين لذات الطرفين مناخر في وجود الحركة
فلا يكون تضادهما على تضادها بغير البعد من المحيط فانهما منتقلان على وجود الحركة ومقتضاها

لنضادها فتدفع بما في كلام الشيخ من ان الاطراف من حيث هي متعابله هي مقومة للمركبة فكيف يجوز الحكم بانحر
 العارضين اللذين هما مناط التقابل على بين الاطراف عن وجوب الحركة ثم انهم انعموا من عدم تحقق النضاد في ما سقوا
 الصغور من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز بناء على اعتبار غاية التباعد في النضاد لئلا يدعى عدم تحقق
 النضاد في الصغور والهبوط المذكورين ايها الا اذا كان المراد من غاية التباعد ما هو المتحقق على ما اشترنا اليه سابقا
 والظن كون المراد ما هو المتحقق كما يدل عليه كلام الشيخ في ما نقلنا وعلى هذا يتدفع ما اورد في شرح المقاصد
 على ما ذكرنا في حق النضاد بين المستقيمة والمنحنية من ان بين كل نقطتين متباينتين متساويتين والعظمى اشد انحنا فاشد
 تحا لفة وهو ان الصغور التي تناس محاذ الفلك المحيط في غاية الخلاف في الحركة عليها ينبغي ان يكون ضد الحركة المستقيمة
 كبت الحكم بعدم شأه في تلك القضية صريح في كون المراد ما هو غاية التباعد المتصور لا المتحقق وعذبا المحيط انما هو
 غاية التباعد المتحقق هذا وما صرح به الشيخ في كلامه المنقول هو في النضاد بين الحركة من احد طرفي القوس الى
 الاخر مع الرجوع عنه الى الاول مع هذه القوس عدم كون مبدأها خيرة منها ما متايزة بالذات وهو انما مغللا
 مذكور في كتب المتأخرين والمقام موضع للتأمل الصادق ولا مدخل للتفصيلين والتفاعل في الانقسام اي في
 انقسام الحركة اما المتقابلان اعني المبدأ والمنتهى فظا عدم مدخلتها في انقسام الحركة واما الفاعل اعني المحرك
 فان كان بسجلا غير متغير او متغيرا ليس بحزبه اثر هو حيز اثر الكل هذه الحيز يكون تقبلا لا يقبلا واحدا منهم على تحريكه
 اية فظا اية عدم مدخلتها في انقسام الحركة وان كان لكل حيز منه اثر هو حيز اثر الكل هذه الحيز يكون تقبلا لا يقبلا
 كل واحد منهم على تحريكه في الجملة فاما ان يكون ذلك العدة بعينين على التحريك كما ثبت في حشبه ربع احدهما
 احد راسه والاخر الاخر فذلك هو ان حركة هذه الحشبة تنقسم بحركة الراسين لبيقتي المحركين لكنها ليست كذلك
 بل انقسامها انما هو بسبب انقسام الحشبة الى راسين الا ان حركتهما لو لم يكن متعدا لكان هذا الانقسام
 بخلافه كان يكون واحدا فمقد على حركتهما الحشبة راسها واحدة ولما ان يكونا متباينين كان يكون واحدا منهم بحركة فاما
 في بعض مسانئة ثم يلحظه الاخر منهم في حركته في زمان اخر بعضا آخر من المسانئة فهذا الانقسام اية انما هو بسبب انقسام
 الزمان والمسافة فانه محال له ولو فرضنا الحركة واحدا بينه في جميع المسافة واذا لم يكن للتساويين والحركتين مدخل
 في انقسام الحركة فانقسامها انما يكون بانقسام الزمان وما به الحركة لا نظما فهاكلها وكذا بانقسام الحركة
 لكونها حالة في حلول السران كما عرف في انقسام حركة الحشبة حسب انقسام الحشبة المسانئة في المسانئة والسرعة
 والبطء ونحوها اي للحركة كيفية تشدد اي تلك الكيفية فاذة فتكون الحركة بسبب تشدد ذلك الكيفية سريعة وبطء
 هي كون الحركة بحيث يقطع مسانئة من مسانئة حركتها اخرى في زمان اقص من زمان قطع تلك الاخرى فاما
 اطول من مسانئة حركتها اخرى في زمان مساو لزمان قطع تلك الاخرى وبالحيلة اذا فرضنا ان الحركتين في المسانئة
 كانتا السريعة ما مسانئة كثر فلهذا ان الوصف لا زمان مساو ان للسرعة يصلح كل منهما لان يعرف السرعة به والمراد
 من المسانئة هي هنا هو امتداد ما به الحركة سواء كان ابونا او مقاديرا او كميانا او وضائعا وان كان المتبادر
 من لفظ المسافة عند الاطلاق هو امتداد الابون ويضعف اي تلك الكيفية اخرى فتكون اي الحركة ليس يفتقد
 تلك الكيفية بطيئة وهي بعكس السرعة فالبطء كون الحركة بحيث يقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول
 او المسافة الاقص في الزمان المساوي ولا يختلفان اي بسبب السرعة والبطء الهية اي هية الحركة لكونها
 مما يشدد ويضعف فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركتين مختلفتين في السرعة والبطء فلو اختلفت

طاعت السرعة
 فانه انما هو في زمان واحد

المهنة لكانا خصلين ولا شيء من انفسنا بل الشدة والضعف والسخة واما السخة والبطء فلا يختلفان في الحركات
البنية اخذنا فالنوع وكيفية ما يبرضا اكل نصف من الحركات واما بطل الشدة والضعف الفصل لا يلهيها بل يلهي
الحركة الواحدة بالاضافة ينتج من سرعة التي بطونها من الامور التي يكون للحركة بالاضافة التي كذا من الامور التي يكون
لها في ذاتها انتهى ان شاح المفاصل لاضافة ان كلاما من السخة والبطء بل الشدة والضعف لكن هذا هو الجواب
بمحقق حركة سريعة لاحظ لها من البطء وبطيئة لاحظ لها من السرعة لا بد اكل حركة خط من السخة بالفتية الى ما هو طار
ومن البطء بالنسبة الى ما هو اسرع منه زدد والاشبه باصولهم هو الثاني لان الحركة لا يكون بدون زمان ومكان واما
منها بنسب لا الى غاية فكل حركة تفرض هي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى
ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن سبل الامام الى الاول مستكباتهما لولم يذهب الى الحد لما كان
بينها اعطاء الخلاف فلم يتحقق المضاد فلم يصو الشدة والضعف لكونه انتقالا من حدة الى ضد ضعفه وقد ثبت
بان انقسام الزمان والمسافة قد ينهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة فيجب فرضه فيجب
ذلك الزمان سرعة بل بطء وبذلك المسافة بطء بلا سرعة وهو باق ضعيف لكن تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع
تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم لما كانت الابعاد متناهية فقطع اطول مسافة في اقل زمان وارجع عن البطء واما
كون حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات فاما هو بالنسبة الى ما في الوجود دون ما في الامكان اذ لا يمنع ان يقع في
اقل ذلك القدر من الزمان انتهى كلام شرح المفاصل وسبيل البطء على ما هو رأي الحكماء المأثرة الخارجية فهو ام ملك
المسافة للحركات الطبيعية والارادية كقول الجرح وحركة النسم والاشارة في الماء بالفتيل لهما في الهواء والداخلية
كقول الجسم المحرك في الفسفرة والارادية كما في الحجر المرفى الى فوق وصعود الانسان للجبل دون الطبيعة لا يمنع ان
يقنع الطبيعة شيئا وما يما فيه وقد يكون السبب بطء الحركة الفسفرة والارادية نفس الارادة كما في رعي الحجر في
السلك منها برفق لا تخطل السكات على ما هو رأي المتكلمين ولا خلاف بل الخلاف في سببية الامور المذكورة في الجملة
لكن عند الفلاسفة من جهة انها نصير سببا للضعف المبطل الذي هو غلبة العزيمة للحركة فيضعف سببها لمعول وعند
المتكلمين من جهة انها لا تخطل السكات التي لا تخطل الحركة عن ثبوتها عند فتحها فبذلك تكثر في السخة والبطء
والحو هو رأي الفلاسفة كما اشار بقوله والاما احتسبنا الضعف بالمقابل الى ما قبل ذلك السكات في الحركات ونفسه
انه لو كان البطء سببا للسكات لزم ان لا يقع الاحتساب في الحركات التي يشاهد في عالم العناصر كعد القرب وطيران
الطاووس ورو السهم وغيره ذلك او الامثلية بسكات هو اضعاف لانها لان تلك الحركات لا تقطع في اليوم بل في
بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي يتم في تلك المدة ودوره بما لم يزل في محسوس فيلزم ان يخطل
حركة القمر مثلا سكات فيلزم ان يكون حركة الفلك الاعظم عليها ويكون حركتها مغنوة لا تحس بها امة فير القمر ساكنا
على الدوام ويحس بها في زمان اقل من زمان السكات بذلك النسبة فيرى ساكنا اضعافا الا ما يرى متحركا لان السكون
وان كان عدليا عندهم لكن لا يخطل في كونه محسوسا فان الجسم قد يرى ساكنا كما نرى متحركا وبغير الحس من الحس والى
لسند اليه بان لو كان البطء لخطل السكات لاضاع فلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة لان الحركة في
في المسافة الاضرب يكون اطوار هذه اتحاد الزمان يكون لخطل السكات بها اكثر فيضاد في ذلك لا يجرى الثاني عند
حرك الاول فلا يضاد في كلتا حركتي الثاني والحركة الاولى والعكس على ما هو معنى الثلاث هم تلك الثلاث بطء فيحقق
الثلاث مع تفاوت المسافة في صور كبير كحركة الشمس مع حركة اطلال الاشجار وكحركة طيور الرعي في الدائرة

العظمة والصغير وبان في الحركة البطيئة على الحركة موجودة بشرائطها والموانع من نفعه والا منصف الحركة فلو وضع
 في اتنا. ذلك سكون لزم تخلف المع عن الحركة الساتر والمنكولون لاجابوا عن الجميع اما عن الاول بان تحلل السكات بين الحركة
 وامتزاجها بها ليس بحيث يغير في الحيز من ارتفاعها بل صار ثابتا في شئ واحد لان الحركة ان كونها وجودية تظهر على الترتيبا
 فثباتها في السكات فثباتها وان كانت السكات في غاية الكثرة فترى الفرس مضطرا على الدوام واما عن الثاني فبما لا يتم
 لانهم انهم يفترون في منع امتناع الانفكاك عن الحركة واما هو عادى في مجوز ارتفاعه بان يترك التمس مع سكون الظل فانه
 انه يلزم انفكاك اجزاء الرمح مثل ذلك وهو ملزم واما عن الثالث بان المؤثر في الحركة كات بل جميع الممكنات فلو
 الفاعل المتناوذة ان هو حركته في زمان والتكون في اخر غاية الامر ان جميع الحركات يكون حركته بمعنى كونها باقية
 الغير ان شاح المفاصل ولا يتغير على النصف قوة الادلة وضعف الاجوبة المسئلة السابعة فان بين كل
 حركتين مستقيمتين سكونا كما هو في ايدي بطو وانباعه والحيالي من المفردة خلافا لافلاطون واكثر المفردة كذا في شرح
 الموافقة في الشرح في طبيعة السموات لخصه حركته بان يعلم ان الى الحركات متصل باي الحركات وانها لا تنصل فتقول
 اما المختلفة الاجناس فلا شك انها اذا تعادلت على موضع واحد لم يكن على انها حركته واحدة بالاضال واما المنفصلة
 الاجناس كما سئل له واسمها انه وقلة وقلة فخلقنا ان تنفصل الامر في ذلك فانه مما يعظم فيه الشك في انه هل ينصل
 حركة الحجر الصاعد بحركته المتنازلة والحركة على فوس بالحركة على نرها وبالجملة هل ينصل الحركات اللذان يفرق لكل
 واحدة منهما شئ عنه والى الحركة فيكون له بعدا غاية ولا يفرق بينهما كلفظة هي طرف مسافة او كيفية هي طائفة
 حركة اليها اوه فلهذا اوردوا في الاما ان في مساجوز واحد الاضال فوما لم يجوزوا وادجوا ان يكون بين مثال
 هذه الحركات سكون والجواز فيج واللاما فيج فيج المجوزين قولهم انهم حجر الرمح في الحوزة في الال اسفل واما
 فيمسد كما حذا صغيرة من ثمانية السكر خلا الحسام لا ثم نأخذ في صغر كنها او ينصل الحركات معان فاسكنه
 من ذلك ان يكون الرمح يجلسه لخصا صاعدا وهذا مع اذا انصلت فقل بطلان من يمنع ذلك وقالوا ان ذلك السكون
 في ان يحصل من غير سبيل احد في وجوده فان كان السبيل متبا وهو عدم سبيل للحرك فحين لا يكون في ذلك الحيز
 المرتحل في وقت مثلا سلك حركته الى اسفل فيج لا يصغر الى اسفل الا ان يتغير مجوه وليس الامر كذلك وان كان وجودها
 فهو شئ ما من حركته اما شئ او طبيعة او ادنى وليس شئ من ذلك فلو ائتمنا لان منع ان يكون شئ مما شئنا مقبلا
 في ان يتغيرا فلو لا يثبت مما سالتا لزم ما سالتا فانه لا يقع ما هو هذا الاحتجاج المثبتين فانهم يعلمون بانه لا يجوز ان
 يقع في ان واحد مما سالتا ثم يفارقه وهذا مثل حركته على ذلك ارفاها اذا فرض في موضعها سطح بسيط بحيث يلقا
 عند الصعود ثم يفارقه فاتها بما شرح ذلك السطح بنقطة ولا يفرق مما سالتا بعد ذلك ما فاهك في الشفا وانما خبر بان
 هذا الخبر ليس في صورة بل هو في صورة منع للما في منع انهم بعدا فيج المجوزين وسمما جذا وكوس
 بديهة حيث يجيب عن هذا بان فلعل فترى انه اذا فرض الحركة المذكورة على الوضع المذكور بلزم حركتها الى فوق
 وانما طافها نزاوية عند النقطة الماء كونه من غير وفوق عند النقطة لاسم حركته الدو لا يفسد بل يفرغ فان واما
 الما فون عن ذلك فمن يجيب بان الشئ الواحد لا يجوز ان يكون مما سالتا بالفعل فانه معتبة ومباني الافي بين وبين
 كل اثنين زمان وذلك الزمان لا حركته فيه ففهم سكونه فلو ائتمنا لو كان اتصال الصاعد بالهابط سببا واحدا
 لكانت الحركات يتحلل منها حركته واحدة بالاضال لان وحدة الحركة هي الاضال لو كان يجب ان يكون الحركات المتضادتا
 حركته واحدة وهذا مع فلو ائتمنا لو كان اتصال الحركتين لكان يجب ان يكون الحركتان المتضادتان حركته واحدة

وهذا مع ذوالواحدة لاجاز انضال الحركتين لكان يجب ان يكون غاية الصاعد الغايد ما بطا هي ان ينمو من الرضا
عنه ان يكون مبدأ الحركة المستقيمة الهاربة عن جهة معينة المقصود بذلك المحرك فلو انبثا ان كان الشيء ينقسم
وهو ينقسم فبغير مواد ومن حيث هو كلفه قوة على الياض وهذا مع قال هذه الاشياء وما يشبهها بعد ما يخرج من الرضا فحين هو يسود
وليس ولا واحد منهم حسن الاجتاج وان كان اللد بل الشاف هو الحق لكن لم يركوا ان ابرما انا فهو محلي بحيث يقع في
بعضها وانما يتصورون بل ان يقع على وجهه بل الشكوك ثم قال فلهؤلاء الغائلين بالتكون ان ينقصوا ما اخرج بدو ذلك
اما حديث الخصاف انها لا يخرج اما ان يكون الهواء المنفذ امام الرضيص من الخصاف بل ان يقع بينهما مما ينبغي يكون
ذلك لتكون واقفا في الهواء بل الماتة واما ان لا يكون بحيث يصير فيها حيز بل في حجر الرضيص لا يستحيل وان كان متجا
ان يوقف الرضيص لسطح انضال الحركتين كما يقع مثل ذلك لسطح الخلقة ان الامر الواجب وجوده لا يمنع ان يسطر اما
سائنه ان يسطر او يمنع ما سائنه ان يمنع ويكون الفقد من الزمان الذي فيه الابطال والمنع بحسب التاسبير بين الفعل والافتقار
واما الحجر الاخر في يجوز ان يقولوا عليها ان السبي بعدى هو عدم حدوث الميل عن القوة المحركة فان هذه القوة المحركة
اتما يحرك باحداث ميل وقد علم انها اذا كانت في مكانها الطبيعي لم يكن لها هناك ميل الى جهة التنبؤ تلك القوة هي
فذلك يجوز في الجهة الاخرى التي تراها ميله بل ان يكون منوع عن الميل الذي يحلله الطبع بمعارضه الميل القسري
ولزم ذلك ان لا يحرر ذلك كسجونه الماء الغريبة اذا كانت قوية بعد فاتها ما تنفع عن ان ينفذ عن طبيعة الماء برده
الطبيعي فانا نعلم ان الميل الغريب ينول على الميل الطبيعي ويغيره ويمنع عنها الحركة الطبيعية فيجوز ان يكون عند انزياها
الحركة فيه من الميل الغريب بعد ما يمنع القوة الطبيعية عن احدثات الميل الطبيعي ويكون لضعفان بقوى مع تلك الماتة
على التحريك في تلك الجهة بل يضعف عن التحريك فلا يحرر ولا يضعف عن ممانعة الطبيعة من احدثات الميل فلا الميل الغريب
بقوى على التحريك غالباً للقوة الطبيعية ولا القوة الطبيعية بقوى على احدثات الميل الطبيعي لان يسطر تلك البقية
من الميل الغريب عنهما او يسطر لها سبيلها واما الحجر الدلاية فقد قيل عليها ان الكرة الحقيقية لا نقطة خفيفة لها
واتما تاسر سطح وهذا لا يفي بل الجواب لا صولته حيث يكون كونه خفيفه فلا يكون الا حطاطا بكرة او لا يحيط لها
كما في السموات ولا يمكن هذا العمل حيث يمكن هذا العمل فلا يكون كونه خفيفه ولو كانت في تمام استحال ان يمارس فيه
وبزود وجيل ينفذ ففقد بلا استحال ومع ذلك فلا يخرج اما ان يكون هناك بين الكرة والصفحة خلل او لا
يكون ويستحيل ان يكون خلل فيجوز ان يكون بينهما ملاء وكان سطح ذلك الملاء في الصفحة وهو سطح مسطح وسطح
اخر بلا في تقييد الكرة ولم يجز ان يكون في وجهه نقطة غير من جسم اخر فان النقطة لا يقع لها في السطح البسيط و
متبر عن ان يكون من ذلك البسيط فالتم لا ذلك ان وجوده وان ينقص ارجح هو الا اما الاولى فانها سوفسطائية وذلك
لانها اما ان يقع بالان الذي يكون من مبادئ طرف الزمان الذي يكون منه مبادئ تكون طرف الزمان المباشرة المحركة
الحركة فيكون ذلك بعينه الان الذي كان منه مما ساقلا يمنع ان يكون طرف زمان الحركة نشأ للبريد حركة بل فيزنة
مخالفة للحركة وان يكون طرف زمان المباشرة هو نفس الزمان وليس فيه مبادئ وان حيز به ان يتكهنه القولات
التي هي مبادئ حق ان يبينها زمانا لكثرة الزمان الذي تحرك منه الزمان الى ذلك البعد وليس لك الزمان زمانا
السكون وخصوصا من مذهبهم ان الحركة والمباشرة وما يجري في ذلك الحيز ليس له اول ما يكون حركة ومباشرة وكان ان
مركوا فقط المباشرة واوردوا بدلها اللاماتة فانه يجوز ان يكون في طرف الزمان الذي في كلامه المباشرة مما
على ان جميع ذلك ينقض ان كان المحرك فيه علة المسافة فانه من فيه فصولا لفعل ان صار بعضه سودا وبعضه

ابيض وكان اجزاء منضوية على النار فكانت هناك حدود بالفعل لكنه ليس بعد ان يقال ان ازا من ذلك وجب
 ان يقع عند الفصول بالفعل وفات يكون الحركة انما منها لو لم يكن والحق ان بعضهم قال انما الطول فكل ذلك
 ان يكون لها باثبنا الفرض كما بين السواد والياض فان الشيء لا يكون بالفتن الى المحرك واحد بل بالفتن الى
 تلك الكيفيات وهو القياس الى المحرك متصل كانه لا يباين فيه ولا سواد هذا ليس بجيب فانه لم يكن الشائع الذي في
 امر بالقياس الى شيء بل كان لوجود اسر بالفعل ووصل اليه ومنفصل عنه وهذا ذلك الحكم موجود لا شك في
 حد بالفعل بين السواد والياض وسلم انه اذا لم يكن ذلك لم يكن حد بالفعل البنية الاطراف المسماة واقا الحقيقة
 الثابتة فلا ولما كان ان يكونوا ان الحركة الواحدة ليست تكون واحدة على اتي من الاضال انفق كما ان الخط فوا
 ليس واحد على اتي من الاضال انفق بل الاضال الموحد المقادير وما يشبهها هو الاضال المتكلم فيه الفصل
 المشترك بالفعل واقا الاضال الذي يكون بمعنى الاشتراك في طرف ذلك لا يحصل المخطوط والحركات غير
 ذلك شيئا واحدا الوحدة التي لا كثره فيها بالفعل هي القوة والآلة مثلث بحيث به خط واحد بالحقيقة و
 فلهذا ان الاضال منه موحد ومنه مفرق فلا يكون ان هاتان الحركات حركة واحدة بالاضال الموحد بل
 حركتان اثنتان يلزمها الاضال المفرق وهذا يعلم انهم المخط في الحجة التي بناوها وانه انما كان الغاية هي بينهما
 لميل لو كان اضاال موحد مفرق الاشياء المنفردة المتتالية لم يجوز ان يكون منها غايات بعد غايات واقا الحجة
 الاخيرة فهي حقيقة وذلك ان عند ما صار ابيض لا ياتي بشيء بل ذلك بعده في زمان طرفه هو ذلك الان الذي
 هو فيه ابيض ومع ذلك فلا يشترح حاجتهم ان قال قائل ان هذا الابيض بالفعل هو بالقوة ابيض اخر اية لانه في
 ان يحل فيه بياض اخر غير هذا البياض فلهذا جعلها انما يفصل بينهما فيكون بالقياس الى هذا البياض الموجب
 لا قوة له عليه بالقياس الى بياض مستظله قوة عليه ثم قالوا قد اوضحنا في هؤلا فباخرى ان تفرق في الحجة
 التي لاجلها تمسكنا باحد المذهبين فنقول ان كل حركة بالحقيقة فهي صاعدة عن ميل بمقتضى ذلك الميل وبذلك على
 وجوده اندفاع الشيء القائم امام المحرك واحتياج المحرك الى قوة بما فيه بها وهذا الميل في نفسه معنى من الامور
 يتوصل به الحدود الحركات وذلك باعتبار المحرك من ثبوته بل من ذلك الابعاد مضافة لما في وجه الحركة وبقره
 من ثبوته وان كان يكون الواصل الموحد ما واصل بلا علة موجودة موصلة ومع ان يكون هذه العلة غير
 التي ازالنا عن المستمر الاول وهذه العلة لها قياس الى ما تزيله ونداخلة وبين ذلك الفيلر شتى ميلا فان هذا
 الشيء من حيث هو موصل لا شئ ميلا وان كان الموضوع واحدا وهذا الشيء الذي يسمى ميلا فلا يكون موجودا في
 ان واحدا وانما الحركة هي التي عسى ان يحتاج وجودها الى اضاال لزمان لم يفسد لم يمتع ولم يفسد فان الحركة
 التي تجري عن كون موجودة واذا فسد الميل لم يكن فساده هو نفس وجوده بل وجود الميل الاخر شبيها
 اخر بما فادنه فاذا حدثت حركتان فكل ميل واحد او ميل اخر الى جهة اخرى فليس يكون هو هذا الموصل نفسه
 فيكون هو هيئة علة للوصول والمقادير معا بل يحدث لجهة ميل اخر له او حدث وهو في ذلك الاول موجود
 اذ ليس وجوده متعلقا بزمان الحركة والسكون اللذين ليس لهما اذ احدثا اذ لا يوجدان على وجه ما الا
 في زمان والاعيان ان الحركة مفضية لا ين لم يكن الجسم قبله فيه ولا يكون بعده فيه مقتضى تقدما وتأخر
 زمانا بل هو كاللحركة التي تكون في كل آن فكل ذلك الا ان الذي قد يحل طرف الحركة يجوز ان يكون بجيب حد
 للحركة حتى يكون اللحركة موجودة في آن هو طرف في كنه مستمرة الوجود فلا يحتاج بين الحركة وبين الل

الى ان وان لم يكن ان واحد ولا به من حال لان ذلك لان لا يكون فيه ما ينفع الحركة وما ينفع السكون معا
 بل واحد منهما او اما الان الذي فيه اول وجود الميل الثاني فليس هو الان الذي فيه لغز وجود الميل الاول الذي يتبين انه
 يكون فيه موجودا عندما يكون موصلا فان كان في موصلا زمانا فقد صح السكون ان كان لا يفي موصلا الا انما فليس
 ذلك لان اخر الان يكون ما هو له من وجودا في زمانا هو موصل والموصل لا يكون موصلا وهو غير حاصل
 انما لم يكن الا ان والعلل لان الشيء لا يكون في طبيعته ما يوجب الحصول وما يوجب الحصول معا يكون طباعه في نفسه ان يكون
 فيه اقضا بالفعل وان لا يكون اقضا بالفعل فان ان اخر الميل الاول غير ان اخر الميل الثاني ولا تضع الى من يقول ان الميل
 يجمع ما يكلف يمكن ان يكون شئ في الفعل من اقضا في زمانا وزوايا في الفعل التي عنها فلا تظن ان الميل المرقى الى فوق فيه
 ميل الى اسفل البتة بل يبين شأنه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق وزوايا في ان في الماء قوة مضد يحد البرق
 جهر الماء اذا زال العائق وقد غلب فقلنا ان الاين متباينان وبين كل ايتين زمانا والاشد ان يكون الموصل في
 موصلا زمانا لكانا موصلا انما يكون اقرب الى الموصلة السكون فقد اختلفا في هذه المسألة مع ادنى توضح
 ولعمري ان من دفع عليه ثم شكك فيه فليس من الخصيل شئ من المصاعف اختار من ذلك سطوفا ولا اتصال لذات
 الزوايا اي مركبين واضمن على خطين مستقيمين مثلا في نقطة على غير سفانة كضلع الزاوية والاضطاع عطف على
 الزوايا اي لذات الاضطاع المراد منها الحركة ان الواضحة على خط واحد مستقيم زمانا وجودا من غير حدود
 زاوية فالمراد بالاضطاع الرجوع الى الصواب في نقطة الفضايلة مع الزوايا فاندبروا صمد في الاستدلال على صحة
 التي اعتمد عليها الشيخ فاشار اليها بقوله لوجود زمان بين ابي الميادين اي ميل الوصل وميل اللوصو على ما عرفت
 المسئلة العاشرة في مقابل الحركة والسكون مقابل الحركة لكن اختلفوا في انه ضد الحركة اصد مملكة لها
 منشا الخلاق في الجسم انما لم يكن مفرقا عن مكانه مثلا فهناك امر من زمانا احدهما عدم الحركة عنه مع ان من شأنا
 ان يفرق عنه والثاني ان لم يوجد زمانا فان كان المراد من السكون هو المعنى الاول والثاني لازم له كان علقا
 ان كان هو المعنى الثاني والاول لازم له كان وجودا وضد الحركة فالحكماء ذهبوا الى الاول والمنكثون الى الثاني
 واختارهم فقالوا السكون حفظ النسب كما صله للجسم الشبه اذ ان الاوضاع يقول الى استقرار الجسم المكان
 الواحد وقامد من الحكماء فاصلها قال الشيخ فيه في طبقتا الشفاء هو ان الضدين يجبان يكونا بحيث يمكن ان ينقص
 اي ينقطع ويؤخذ عند احدهما من عند الآخر يكون هذا الضد يوازي بحد صدق وبقابله ويكون للاضطاع سبيل اليه
 وان لم يجبان يكون طريقا الى الحد مخصص في ذلك وحد الحركة ان احصنا ما بالحركة المكتوبة صاهل الحركة كما في
 في الابن لما هو القوة دواين من حيث هو بالقوة في هذا الحد ثلثة الفاظ الكمال والاول والقوة فان جعلنا الحد
 هو الاصل وانقصنا منه الحد السكون فخذ السكون لا يبدل يكون مقابلا لشيء من هذه الثلثة فعلى تقدير ان يكون
 السكون هو الامر البتوي لا يكون هذا مقابلا للكمال لان مقابله على ما لا بد وان يغير الكمال في حده ويؤخذ في
 ما يقابل احدا للقطبين الاخرين هكذا السكون كمال ثان لما له بالقوة ابن وكما في قول لما له بالفعل ابن والاول ينقص
 ان يكون بعد كمال سكون حركة والامكن السكون ولا يفي هو السكون لا ينقص شيئا من الامر فيكون الجواب بلا
 في ان يورد في حد السكون ما يقابل الكمال وهو عدمه يكون السكون على ما وان جعلنا الاصل هو الحد السكون
 وانقصنا منه الحد الحركة فعلى تقدير ان يكون السكون شوبيا لا يمكن ان يفرق بين الاما ينقص منه سبيل ذلك الامر شوب
 فيدخل فيه الزمان وما يعاقب الزمان مثل ان نقول انه كون الجسم المكان الواحد زمانا او اكثر من ايتين واحد في زمان

يحدد بالحركة متكون السكون فحدد بالحركة والاضداد ليس بعضها جزئيا رسم بعض وايضا يكون الزمان داخل في حد الحركة
لانه داخل في ما يدخل فيه الحركة قبل الزمان في التصو ولا يجوز ان يكون الحركة مخفية عنه بما ان كان السكون فبذلك
الحد لا يدخل في مفهوم الغنية بل الامر بالعكس فبين ان لا يجوز ان يقول في هذا الاضداد ان الحركة هي ان لا يكون للشيء
واحد مما انا بالحسن ما يمكن ان يفتح ان السكون كون في ان واحد وما والشيء في نفسه قبله وبعده والحركة كون في
ان واحد وما من غير ان يكون قبله وبعده فبذلك يكون قد استعملنا في فهمها الفصل الزمان والحد الزمان وهما متحدان
بالزمان والزمان متحد بالحركة فكونا متجانين الحركة مأخوذة في مفهوم نفسها فقد بينت وانفتح انه لا يصح ان يفتح
حد الحركة وحد السكون والسكون هذه المعنى الثبوت فيكون السكون حد السكون هذه المعنى انما يحصل كلام الشيخ و
اختلفوا ايضا في انه اذا اعتبرنا الحركة في المسألة فالمتقابل لها هو السكون في المبدأ والمنتهى وكلها اذا اعتبرنا السكون
في المكان فالمتقابل له الحركة من المبدأ والمنتهى والاختلاف هو الاخير كما اشار اليه بقوله فهو ضد متقابل للحركة في معان
المراد من السكون ما يقابل الحركة مطبقا لو اردت بالسكون المتقابل للحركة ما يطبق على الحركة فهو السكون في المنتهى وما يطبق
على الحركة فالسكون في المبدأ وكذا جابا بالحركة فان ما يطبق على السكون هو الحركة وما يطبق على السكون هو الحركة اليه وفيما
يقال ان السكون في المنتهى كالحركة في المبدأ لا يهايله وان الحركة تنادي بالسكون والشيء لا ينادى بالمقابل له ولا
محدود يمنع الصريح فان السكون كما لا يصح لا بالحركة والثاني يمنع الكبرياء ان الحركة تنهى الى عدها وهو متقابل لعلها قد
الشيء في طبيعتها الشفا وندب في ان تعلم هل السكون الذي يقابل الحركة من فوق هو السكون فوق والسكون اسفل وقد
يقال ان السكون فوق والحركة من فوق لا بالحركة الى فوق وذلك لان السكون الى فوق قد يكون كما لا بالحركة الى فوق وعلا
ان يكون الكمال الطبيعي متقابلا للشيء وان يكون الشيء يؤدي الى مقابل وهذا ما يقال وما انا فلم يفتح ان الشيء لا
يؤدي الى مقابل له بمعنى انه لا يعقبه مقابله ولو كان كذلك لمجازا ان يوجد وجود الحركة الى فقدانها ومن يكره ان الحركة
بالطبع الى فوق انما هي حركة بالطبع الى فوق لم يحصل سكون بالطبع ولا شأن هذه الحركة مؤدية الى فقدان نفسها
ولم يفتح ان السكون فوق كمال الحركة بمعنى ان الحركة تستكمل بذلك بل انما هو كمال الحركة لم يحصل للحركة بالحركة و
عند ان كل سكون بعرض للحركة فهو متقابل للحركة فتقع منه الى ذلك الموضع او عن ذلك الموضع فان السكون ليس هو
عدم الحركة من حيث هو الجسم متا والا لكان الحركة الى خلاف تلك الجهة ساكنا بالسكون عدم الحركة التي في ذلك الجنب
مطما ساكن اذا حفظ مثلا اينا واحدا فهو ساكن في ذلك الابن واذا حفظ كيفا واحدا فهو ساكن في ذلك البكمت
اذا حفظ مقدارا واحدا فهو ساكن في ذلك المقدار ليسجل ان يكون الشيء يحفظ اينا واحدا ثم يكون عادما لثقله
دون ثقله وكانت الاستحالة وغيرها وان كان يجوز ان يكون عادما لثقله وغيرها لم يكن الحركة في الوضع مثلا ميل
الذي يكون في تلك اخر فانه من حيث لا ينساكن ومن حيث الوضع متحرك انتهى كلام الشفا وهذا الذي ذكره الله
من ان السكون حفظ النسب في الابن واما في غير الابن فهو حفظ النوع الحاصل في الفصل من غير تغير وذلك ما
يقف في الكم من غير نمو وذبول وتغير وكما تفر في الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الموضع
اخر ونصا الى السكون تضادا ما بينه في الشخ في طبيعتها الشفا ان السكون ايقظ ما يقع فيه مقابلة ومضادة لشيء
التي تتعلق بها السكون واذا انا متلا ما اقصصا عليك في باب تضاد الحركة فمن من يعلم ان المسكن والمساكن لا
مدخل لهما في ذلك ولا الزمان وقد علمت ان السكون لا يتعلق بمبدأ ونهيه مكان ولكن يتعلق بما فيه فيشبه ان يكون
تضادا ما بينه يجعل السكون متضادا وما بينه يمتنع على وجهين تضادا يتعلق بكونه خيرا وجهته مكانا واشياء اخر

يجرى مجراه وبالجملة تضاد انشغالهم بهتد وضادا بغير ما يورثه من كون مكانا حارا ومكانا باردا فاما هذا
الجسم من التضاد فامر من غير السكون لا يغير من امر السكون شيئا حتى انه لو كان جسم ليسكن فيه الجسم سكونا متصلا وكان
بعض ان ينجو به ويداوي بغيره ولو لم يجز ان يغير السكون فيه وفما اقتضاه السكون من واما ان ينجو السكون فيه
ببينة لان هذا التضاد ليس في ذات ما به الساكن ولا يلقى في شيء اخر واما اذا كان التضاد في ذات ما به الساكن او لا
يلقى في شيء اخر واما اذا كان التضاد في ذات ما به الساكن كان من الممكن ان يكون الذي ليسكن فيه فوق ومنه ليسكن فيه اسفل
فيكون الذي ليسكن فيه اسفل في الحرمان يكون هذا السكون مضادا لذلك السكون ويكون السكون في المكان الاعلى
من ذلك السكون في المكان الاسفل انتهى المسئلة الحادية عشر في تقسيم الكون الذي هو حيز الحركة والسكون
عند المتكلمين على ما مر الى الطبيعة والفنم والارادى على ما قاله من الكون لطبيعي وفنمي وارادى لان مبدأ الحس
في الخبر الذي هو معنى الكون عندهم ان كان خارجا عن ذات الكائن فالكون فنمي والافان كان مقارنا للشعور والافان
فارادى والافان في طبيعة طبيعة الحركة التي هي نوع من الكون انما يحصل عند مقارنته امر طبيعي لان الحركة غير فارة
والطبيعة فارة فلا يمكن امتزاجها لها بل لا بد من ان الطبيعة لها غير طبيعة خصوص الجسم غير مكانه في الطبيعة
ففي طبيعة خصوص مكانه في الطبيعة وذلك لان انتقال البه تدبجا وهو المراد من الحركة فاقضا الطبيعة الحركة انما
يكون عند ذلك والامر هو مقتضاها كما يكون في الخبر الطبيعي لذلك الطبيعة هذه الحركة الجسم البه اي الخ في ذلك الامر
الذي هو مقتضى الطبيعة فيفقد الجسم بنهي الحركة عند العود الى ما هو مقتضى طبيعته فلا يكون الحركة الطبيعية دون
لان الحركة الطبيعية كما عرفنا هي هرب بالطبع عن امر وطلب لغير الحركة الدورية هربا هو طلبه بعينه وغال ان
يكون المهر وبعنه بالطبع بعينه هو المطلوب بالطبع لا يقال الحركة الطبيعية في نصف المسافة مثلا فربما طلبه
بالطبع لا تقول قد علمت ان الحركة الطبيعية انما تصد عن الطبيعة لا بانفرادها بل بشاركة احوال غير طبيعية ولقد
الاحوال درجات متفاوتة في العزب البعد فالحركة الطبيعية الجسم الى نقطة معينة كما تنمى حالة مخصوصة ملازمة
فاذا وصل الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بعينها بل حصلت حالة اخرى هي الحصول في حد ذاته الحركة الظاهر
لذلك النقطة فبذلك الحركة الهاربة عنها وفترها مستند الى قوة مستفادة فالبه للضعف الحركة الفسحة اما ان
يكون مع ملازمة الحركة كحركة الجوز على وجه الارض ويكون مع مقارنته كحركة الجوز في فوف اما الاول فلا
اشكال فيه واما الثاني فيختلف في الشئ في طبيعيا السقاء واما الذي يكون مع مقارنته الحركة مثل الحركة
والمرجع فان لاهل العلم فيه اخلا فاعلى مذاهبهم من يرى ان السبب رجوع الهواء المدفوع الى خلف المرمى
والنهار هناك انما بقوة ضعف ما اما من منهم من يقول ان الدافع يدفع الهواء والمرمى جميعا لكن الهواء اقبل
للدفع فيندفع اسرع فيجذب معه الموضوع فيه ومنهم من يرى ان السبب في ذلك قوة لتبقيها المتحركة من الحركة فينبش
منه مدة الى ان يبطلها مكانا فيصل عليه بما يماسه فيخرج به فكما ضعفه في القوة على الميل الطبيعي والمصا
فابطلت القوة دفع المرمى نحو جهة ميله الطبيعي ثم قال كما اذا اخفنا الامر وحدها اصح المذاهب من هرب
ان المتحرك لا ينفصله بل من الحركة والميل هو ما يجتأ بالمتحرك لول ان ليسكن الطبيعة بالفسر والفسر بالفسر
الاخر فيفسر هناك من القوة على المداخلة فيقبل شدة ونفعا ثم ان يكون شدة ومنه يكون انفسر والاشك في
وجوده في الجسم ان كان الجسم ساكنا بما فتره في طبيعة السكون مستند الى الطبيعة مطلقا لا يشترط مقارنته
امر كما كان في طبيعة الحركة المسئلة الثانية عشر في تقسيم الحركة الى البسيطة والمركبة كما قال في بعض النسخ

ومقابلتها

ومما يلزمها وهو التركيب للحركة البسيطة ظاهرة وإما المركبة فما يتركب من مركبين إما أن يخلو عن الحركة البسيطة على
 سطح الزمان المحركة على كسرها في الجهة ومختلفين لا بالتضاد كحركة الجهر المرمي إلى سمتين معنيتين القوت والحق فانه يحرك
 إلى تلك السمتين القوتين هو ميل إلى جهة الحق والطبع وإذا كانت الحركة متضابتيين لم يكن يكون لحددها عرضية لا منقطع
 اجتماع المتضادتين في جسم واحد بالذات خاصة إذا لا يتصور في التكون تركيب سكون الحيوان على الأرض ليس مركبا من
 الطبيعة والأزادي فإن علمنا تمامي الطبيعة فقط وأثر الإرادة ليس له تركا في الله والحقائق تركيب العلة لا بوجوب التركيب
 في المفعول وإن فرض لكل من العلمين ارتكبا في الجهر المرمي إلى الحق فإن لكل من الطبيعة والفاسفة ارتفاع أن حركة البنية
 مركبة بل يندفع المسئلة الثامنة عشر عشر في أن الكون غير معلل بالكائنة ذهبوا هاشم وأتباعه إلى أن
 المصنوع في العجز الذي هو معنى الكون معلل بمعنى آخر غير الاعتماد ونفي الباقون من المتكلمين ذلك وثوق طائفة
 أن المعنى الذي يعمل به الكون إنما هو الكائنة فإشارته إلى بطلان هذا التوهم وقالوا يعمل الحسن أي الكون
 الذي هو عين للأصناف الأربعة ولا أنواعه أي شيء من الأربعة بما ينفعه الدور أي الكائنة فإن الكائنة عندهم معللة
 بالكون فلو علة الكون أو شيء من أنواعه بالكائنة لزم الدور المبحث الخامس في الحسن الخامس من الأجناس السبعة
 للمعرض عما قال الخامس معنى وهو النسبة إلى الزمان أو طرفة كما أن الابن هو النسبة إلى المكان فكذلك معنى هو النسبة إلى
 الزمان لا أنها ظاهري يكون موضع الشيء منه فغيره فلا يكون بوقوعه في طرفه الذي هو الآن فإن كبريتا الشال عنيت
 قد يقع في الآن بالوصول إلى منتصف المسافة مثلا فوقع الشيء في الزمان أو في الآن على ثلاثة أقسام الأول أن يكون
 الشيء وأصافي نفس الزمان دون الآن كالحركة القطعية فإن لها هوية أيضا إلى منطبقه على الزمان المتصل ولا يمكن
 علمها بالان القدر المقسم أصلا الثاني أن يكون وأصافي الآن دون الزمان ككون المتحرك في شاة الحركة وقد من شأن
 المسافة الثالث أن يكون وأصافي الزمان وفي الآن وهذا على من بينهما أحدهما أن يكون وأصافي الزمان وفي كل آن
 سواء كان أن الطرفين وأن يفرض في شاة الزمان كالوصول إلى المنتهى مثلا فإنه يحصل أن ويغيره بعد وينصف الشيء
 في ذلك الزمان وفي كل آن يفرض منه بانه وأصل كما أنه ينصف بذلك في الآن الأول الذي هو أن الطرفين وقائهما أن يكون
 وأصافي الزمان وفي كل آن من أن يفرضه ذلك الزمان دون أن الطرفين كالحركة الوسطية يقول الأقسام الأربعة
 والأول من هذه الأقسام الأربعة هو المستوي بالندرجي والمقابل لهذا القسم عينة الغير النديجي شامل لكل واحد من
 الأقسام الثلاثة الباقية وأول هذه الأقسام الثلاثة اعني ما يكون بوقوعه في الآن دون الزمان هو المستوي بالندرجي
 بذلك الشيخ في طبيعتها الشافقة فله في مجتصا لصال الجسم ثم أن الزمان ظاهرة لا يتخفى المهيمة أما أنه ظاهرة لا يتبدل
 فذلك الناس كلهم يحكون بأن ههنا امر مقدرا بالساعات والأيام والشهور والأعوام وندبته الشيخ في الشفاء على
 وجوده فإن من الواضح القبيح أنه يجوز أن يستدرك من كان بالحركة ويظهرها معا ولعلها يقطع مسافة أقل والأخرى مسافة
 أكثر لاختلافها بالسرعة والبطء ويجوز أن يستدرك أن يقطع مسافة في زمانين لكن أحدهما ينهي إلى آخر
 المسافة والأخر بعيدا بته للاختلاف المذكور ويكون في كل حال من الأحوال من سلك كل حركة إلى ههناها إمكان قطع
 تلك المسافة بغيرها بذلك الحركة المعينة السرعة والبطء وإمكان قطع أعظم من تلك المسافة بالأسرع منها وإمكان
 قطع أقل منها بالابطأ وإن ذلك لا يجوز لأن يختلف البنية فثبت بين المسبب والمنتهى إمكان محدود بالقياس إلى الحركة
 وإلى السرعة وإذا فرضنا نصف تلك المسافة وفرضنا السرعة بغيرها والبطء بغيره كان مكان آخر من ابتدأ ذلك الشاة
 ومنتهى نصفها إنما يمكن فيه قطع النصف من تلك السرعة والبطء وكل بين هذا المنتهى والنصف المفروض الآن وفي

المنهى الاول يكون الامكان الى النصف من النصفين مساويا وكل واحد منهما نصف الامكان المفروض ولا يكون
 الامكان المفروض ولا منصفها واما حثه فمقدار الشئ في سائر هذا الامكان فمقدار منقسم وكل منقسم فمقدار
 اود ومقدار هذا الامكان لا يغير عن مقدار فلا يخفى لنا ان يكون مقدار المسافة مكات المتساوية المسافة
 في هذا الامكان بمقدار الحركة مكان الحركة الاعظم اعظم في مقدار الحركة ليس كذلك فهو ان مقدار الحركة المسافة
 وغير مقدار الحركة من المعلوم ان الحركة نفسها ليست في مقدار المسافة لا السعة والطول والحركة في انفسها
 متغيرة في الحركة وفي السعة والطول مختلفة في مقدار المسافة او ربما اختلفت الحركة في السعة والطول وانفقت في مقدار المسافة
 وربما اختلفت الحركة في السعة والطول وانفقت في مقدار المسافة فمقدار الحركة في مقدار المسافة
 المتقدم والمتأخر فمقدار المسافة في مقدار المسافة وليس مقدار الحركة في المسافة ولا نفس الحركة في مقدار المسافة
 لا يجوز ان يكون قائما بنفسه كمن يكون قائما بنفسه هو منقسم مع مقدار وكل منقسم فاسد فهو في موضوع اود
 موضوع فهذا المقدار هو متعلق بموضوع ولا يجوز ان يكون موضوعه مادة الحركة لما بيناه فانه ان كان مقدار
 مادة بلا واسطة لكان يصير اعظم واصغر فانه هو في الموضوع بوجهين اخرين لا يجوز ان يكون بواسطة
 فانه كالياس والساد والالكان مقدار تلك الهيئة في المادة بحسب شكل المادة مقدارا تابعا فاراد فيكون مقدار
 هيئة غير فارة وهي الحركة من مكان الى مكان او من موضع الى موضع سائر غيرها الحركة الوضعية وهذا هو
 الذي لم يسمه الفيلسوف وانما علم ان الحركة بطريقها ان ينقسم الى مقدم ومتأخر واتما بوجدونها المتقدم ما يكون منها
 في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها في المتأخر من المسافة لكنه ينع ذلك ان المتقدم الحركة لا يوجد مع المتأخر
 من المسافة معا ولا يجوز ان يصير ما هو منها مطابقا لمتقدم من الحركة في المسافة متأخرا ولا الذي هو مطابقا لمتأخر
 منها في المسافة كما يجوز في المسافة فيكون المتقدم والمتأخر في الحركة خاصيته بطريقها من جهة ما هما الحركة ليس من جهة
 فانهما المسافة ويكونان معددين بالحركة فان الحركة بلخراتها في المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من
 حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا فانه مقدار المسافة والزمان هو مقدار العد والمقدار فانه
 عد الحركة اذا انفصلت الى مقدم ومتأخر لا بالزمان بل بالمسافة والالكان البيان فلهذا بالذات انتهى الى هذا
 اشار الله فقال والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والمتأخر العارضا لها باعتبار اخر اي باعتبار التقدم
 والمتأخر في المسافة كما عرفت في الشئ والتأخر في الشئ هو الذي جعل قوله باعتبار اخر على ان المراد هو ان التقدم والمتأخر لهما
 لاجزاء الزمان ليس الزمان على ما هو من هب الحكماء بل بالذات على ما اعتبره المتكلمون واختاره المصنف كما مر في مجله
 المتقدم والوجه هو ما ذكرنا وانما تعرض المولى الى قوله من بالذات المتغير اي الحركة وما يسميها وبالعرض
 المتغير لانها كالحسام فان ما لا يتغير في ذاته لا تعرض له من اعتبار ذاته بل باعتبار صفاته المتغيرة ولا يتغير
 وجوده معرضها اي معرض المتغير ولا علة البدء الزمان والالزم الدور والتقدم معرض المتغير على المتغير
 وتأخر الزمان عن المتغير لكونه مقدار المتغير وهذا التاميم في معرض الحركة الراسية للزمان ذو معرضين سائر الحركة
 فلنأمل والطرف في ان كان النقطة عرض حال في الخط وليس يخرج منه لكونها فضلا مشتركا بين
 الحظين والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة لو كانت اجزاء لها لما امكن تقسيمها اليه لان النصف فيكون تقسيمها الى ازيد
 شلبيها والتبليغ في هذا القليل كمال ان عرض حال في الزمان وليس يخرج منه لكونه فضلا مشتركا بين
 الزمانين ولما كانت بينهما مطابقة ان يقال انه انما يكون الان فضلا مشتركا لو كان الزمان متصلا كالخط

وعندنا

وضد ما يدل على ان الزمان مركب من الانانية وان الان جزء منه وهو ان عدم الان دفعي لانه لو كان نديجيتا
 كالحركة لكان وجوده ايقيني نديجيتا احادنا شبا فشبها مكان لان منفسها هففا اذا كان دفعا كان وان شجب
 مجاورته لان وجوده والالكان في الزمان الذي بين الابين لا موجودا ولا معدوما وهو ح فاذا وجب لها والال
 كان الزمان مركبا منه وهو المظهر اشار الى الجواب عنه بقوله وعده في الزمان لا نديجيتا ونفيرا انه انما يتم ما
 ذكرتم لو لم من عدم كونه دفعا كونه نديجيتا وانما يلزم ذلك لو لم يكن واسطة بين الدفعي والنديجيتي وقد
 عرفنا واسطة بينهما انما هو ان يكون زمانيا لكن لا يمتنع ان يكون له هوية ايضا لئلا ينطبق على الزمان كالحركة
 القطعية بل يمتنع ان يكون كالحركة الواسطة كما عرفنا ما في شرح المفاسد من ان الكلام في حديث علم الله
 وهو دفعي لا يجوز ان كل حدث لا يجب كونه متباين من الحدوث ما هو نفس ما في ليس له ان اول على ما عرفت
 مرة كحدث الحركة الواسطة وحدث عدم الان من هذا القبيل فحدث العالم بشل من حدثه احدث
 الزمان على ما مر من نص في مجتمعات الاحياء البحت السادر من في الحابس السادر من المولات الف
 على ما قال السادر من الوضع وهو هيئة فرض الجسم باعتبار رتبته احدى اقسامه اجزاء الجسم بعضها الى بعض
 يتخالف الاجزاء لاجلها بالقبول الى الجهات في الموازاة والاضراف والثانية نسبتها الى استقامة تلك الاجزاء
 خارجة عنه او داخله فبذلك لقيام فانه هيئة للانسان بجسمه بانه وهو نسبة في ما بين اجزائه وبجسمه كونه راسه
 من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير لا شك من وضعا اخر فالجسم على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الاموال الخلا
 فقط والخطاط على الاطلاق بالعكس فبما هو محيط وخطاط بحسب الاعتياد بين جميعا وبه تضاد كالقيام والاعتكاف
 فانهما هيتان وجوئتان بينهما غاية الخلاف متباينان على موضوع واحد فالاشع في فاطمة موضوعا من السقا
 اعلم ان الوضع قد يكون به تضاد فان الهيئة الحادثة من وضع يصير اجزاء لها الى جهات متضادة كجهات
 اخرى هي هيئة متضادة للهيئة الخالفة لها كالاستلقاء والابتطاح وذلك اذا كانت الاجزاء لا يتخالف القدر
 فقط بل بالطبع ومثال هذا ان المكعب الذي له سبع جهات لا يختلف فيها اذا وضع وضعا اخر صار هذا السطح
 منه فوق وهذا يمينا وهذا شمالا وكذلك الى اخرها ثم فترخصا الذي هو فوق وهو يمين والذي هو تحت هو
 فوق فان حال جملة الموضوع في تناسب بين اجزائه محفوظا والعدد ووضعه لا يتخالف الوضع الاول
 بالنوع بل هو كما كان لكن هذا الوضع مخالف لذلك الوضع بالعدد ولما هيته الجملة فمخوطة ولا يتخالف الوضعا
 بالحد بل بالتخصيص الجزئي وذلك لان الجهتان هي التي كانت باعيانها والاجزاء والاطراف التي بينهما هي مثل التي
 كانت لا يتخالفها بانواعها بل باعدادها واما لو كان بدل المكعب المنشأ به الاجزاء شجرة او انسان فصباعا على
 ساكنها ثم نكسا وطلبنا فان هذا الامر مختلف فان هذا لا يزال وضع وهيته حاصلة للشيء من حصوله كذا وحصول
 راسه كذا وهذا الثاني مخالف لذلك لا لبيات السادر والراس انما يتخالفان بالعدد فقط بل هما يتخالفان ايقيني
 والطبيعة فاذ كان الحدان لهيئتين فمتماثلتين بينهما غاية الخلاف وموضوعهما واحد فمتماثلان واما هاتان
 فانما كان يتخالف الحصة الجزئية دون الحد اذا كان سطح مائة فوق وضاعت فمتماثلتا الاخر فوق وذلك السطح انما
 بغير السطح الاخر بالعدد مغايرة ليست في حد بين الاضداد التي لها طباع متباينة وحدودها متخالفة ويتخالف
 بالنوعية لا بالتحصيص وكما ان الجسم لا يجمع فيه البياض الحادث من حيث هو ذلك البياض الاسمر والبياض الحادث
 اليوم من حيث هو هذا البياض وهما يتخالفان على موضوع واحد وليس يتضادان اذ ليس بينهما غاية الخلاف

هذا الفصل في التعليل

ولا خلاف عام في الخل في اللونية فكذلك وان كان لا يجمع فيه ذلك الوضع الشئ في بعضا فان فيه فلبسا بمنشأ من اذ لغير
بينها غاية الخلاف في الطبع وفي حقيقة الوضع انه قد وضع على ما هو ط في الانصاف والرفع قال الشيخ بعد في
المصادفة في الوضع على ما نقلنا هذه العبارة وبعد ان كان الوضع قبيل الاشد والاضعف على نحو قول الابن ولا
يقتله على نحو قول الابن وهذا السأرة الى ما ذكره في مقولة الابن حيث قال ونقول ان الابن فيه مضادة كما في سائر
المقولات فان الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل لتكون الذي عند المركز لا يجتمعان وهما معبثا وقد يوجد في
موضوع واحد في بعضا فان عليه بينهما غاية الخلاف اذ قد يضاهي احدهما الى الاخر قليلا قليلا ويكون المصير منتزعا
ويكون هناك اثنان متوسط بينهما وابون اثنان من الطرفين القوفاني في هذا القوفية وابون من الجهة الاخرى بالخلاف فيكون
في طبيعة الابن من جهة لامن جهة حبيبية بل من حيث هو اص فوجهه واصفا منها ايضا ان يقبل الاشد والاضعف على نحو
فان الابن كلاهما فوفان واحدهما اشد فوفية ضل هذه الجهة يمكن ان يقع فيها الاشد والاضعف ولما الكون فوق
مط او تحت مط والكون في وسط شئ مط والكون في المكان مط فلا يقبل اشد واضعف انتهى **المبحث السابع**
في الجنس السابع على ما قال السابغ الملك وشال له الحجة وله بقية وبفسر بآية نسبة الجسام الى احوالها وبعضه مشغل
بانقلا له كما في بعض النسخ قال الشيخ ولما مقولة الحجة فلم يقبل في هذه القافية فهمها ولا العبد الامور التي تجعل كالات
لها اوتعاليها بل بما يقال عليها باشتراك الاسم وشاير وكما يقال الشئ من الشئ والشئ في الشئ والشئ على الشئ والشئ
مع الشئ ولا اعلم سببا يوجب ان يكون مقولة الجسد محبسا لثلاث الخزيات لا يوجب مثله في هذه المذكورة ويشهد ان يكون
غيري يعلم ذلك فليست اقل ذلك من كبرهم ثم قال ما حاصله انه ان احبنا في نواظير هذه المقولة وعينها نسبة الى ملاحظتنا
بانقلا ما هو متشابه اليه كالنفس والشيء والشئ فينبغي ان يزول التشكيك ويكون من جنس واحد ومنه كل واحد يكون
منه ذاتي كمال الهمة عندنا لها ومنه عرض كمال الانسان عند نفسه لكن ليس هذا المعنى من القديما بعد في عداد
المقولات والمحصل معناه فقال وهو نسبة التملك ولعل المراد هنا هو التفسير الذي ذكرناه وهو الاحتمال المذكور في
كلام الشيخ في نسخة شرح العلامة مقوله ولحقا لها عبرة المنقذون عنها بعبارة مختلفة كالحجة والملك وله البحث
هذا الثاني من الجنس الثامن والجنس التاسع ان يفعل وان يفعل اي الجنس الثامن ان يفعل وهو نائب الشئ في غيره على انشا
غيره فاذ كالحال الذي للشيء ما دام لم يتحقق والجنس التاسع ان يفعل وهو نائب الشئ عن غيره كك المعنى على انشا غير فاذ كالحال
الذي للشيء ما دام لم يتحقق قال الشيخ واما مقولة ان يفعل وان يفعل فمفهوم في ضوءها هيبة توجب في الشئ لا يكون
الشئ قبلها ولا بعدها البتة في الحد الذي يكون معها من الكيف والكم والابن والوضع بل لا يزال انشا على انشا
ها الشئ شيئا وينتج الى شئ ما دام موجوده كالسود ما دام الشئ بشود والبيض ما دام الشئ ببيض والحركة من
مكان الى مكان فالشئ الذي فيه هذه الهيبة على انشا لها فهو منفعل وحاله ان يفعل والشئ الذي فيه هذه
الهيبة على انشا لها فهو من حيث تنسوا اليها فالحال هو ان يفعل في قال واعلم انه انما قبل ان يفعل وان يفعل ولم يفعل انما
وقبل لان الانفعال ايقه فليق الحاصل الذي لا يقطع الحركة البرهانية يقال في هذا التوابع ان في اذ حصل واستقر
وقبل انفعال اذا كان الشئ بعد في الحركة وكذا القطع الذي هو الفعل قد يقال عند استكمالها وقد يوجب ما يقطع و
اما القطعة ان يفعل وان يفعل فمفهوم بالحالة التي فيها التوجه الى الغاية ثم قال وهذه المقولة يقبل المضاد فان التوجه
من هذا الى ضد هذا فالحال للتوجه من ذلك الى موضوعها والحد بينهما العبد الخلاف وذلك كما بيضا في الاشياء
الابيض وكصوف السافل ونزول العالي وبقية فاتها قد يقبل الاشد والاضعف لا من جهة القرب الى الطرف الذي هو

السواد فان الغريب من ذلك وهو حده مبلوغ اليه من السواد بل لا يقتضي الى الاسود الذي هو سكون في السواد وفرق بين الاسود اذ اخبر الحاصل الفارق بين السواد فان الاسود اذ يفعل على انه غايه حركه وانما السواد فلا يحتاج في فعله سواد الى ان يفعل حركه اليه فاعلم ان لنود يكوننا شدينا لنود اذ كانا من بين الاسود الذي هو الطرف والسواد من السواد اذ كانا من بين السواد الذي هو الطرف انتهى ثم انه في جميعه ومنهم الامام ان ثبوت ما بين القولين انما هو في الذهن لانها لو كانتا موجودين في الخارج لاحتاج كل منهما الى مؤثر له تأثير في هذا وهذا الى غير انما في هذا والمهم هذا المذهب فقال الحق بوفاء من هذا ولا يلزم الله والجواب عنه على ما في شرح المفصل هو انه انما يلزم ذلك لو كان كل تأثير واجبا في الابد الى الذي لا يقتضي انما من مبدل في فعله وكل اثر وخصوصا في الذهن من مبدل ان يفعل بل لا يلزم الفاعل بغير المفعول من حال الحال على الاتصال والاسم في حال الفاعل هو ان يفعل وحال المفعول ان يفعل حتى في كل حال ان يفعل بالغير والغير ان يفعل بالغير والحركه وقال لا فرق بين قولنا يفعل وبين قولنا لا يفعل ويحرك هذا وهذا فانه قد تم مباحث الاعراض بفضل الله في وفاء من هذا احسننا قد انقطع الى هنا كلام المصنف رحمه الله

رحمها الله في المصداق الثاني في الجواهر والاعراض ويملوك المصداق الثالث في اثبات الصانع صفات اثنان اثنان في فعله والبقية والافاضة والاعراض

المصداق الثالث في اثبات الصانع اي في اثبات ان للعالم صانعا واجبا لوجوده والصانع هو الفاعل والعلم والاولاد ودر على صانع العالم وهو الواجب لوجوده وانما عدل منه اليه لا يشاره الى انه انما يمكن الاستدلال عليه بغير من سبيل في معلولاته التي هي ضواعة على طريقه الان الذي انما يفيد وجوب العلم من حيث هو علمه وصانع لا من حيث انها دون العلم الذي هو الاستدلال من العلم على المتع حيث لا علم له بغيره لا يصير في المسئله ضرورة ان ما وجب وجوده فهو وجوده والله لا لا في المسئله لانه ان الواجب لوجوده موجود بل هو ان من الموجود ما هو واجب وجوده وهو الحق الى ان لهذا العنوان في هذا وهذا المفروض ضعيف في بيان صفاته مما يجوز عليه لا يجوز بمعنى كونه بغيره انما لا يبغي ان يضافه بغيرها كما سنعلم وفي بيان اتاؤه اي فعله مما يصح منه ولا يصح بمعنى ان اي فعل يصح ويجوز منه ثم واي فعل يصح ولا يصح عليه انها معطوفان على اثبات الصانع وفيما في هذا المصداق فصول ثلثة الاولى في وجوبه اي في وجوده من حيث هو واجب الوجود لا من حيث هو صانع لان صانعه بغيره اعني كونه فاعلا لا اخبارا في المصداق الثاني في ايقاع الطريقة الى الفاعل في هذا المطلب انما يفيد وجوده بغيره من حيث هو واجب الوجود لعلم ان المناهج المشتهرة في اثبات الواجب ثلثة الاولى في وجوب التكميل المتكلمين وهو النظر في الموجود من حيث هو حادث على ما هو من مذهبهم ان علمه لا يقتضي انما هي الحدوث فخطا في مع حدوث شرط الاثر فلا يحتاج كل حادث الى محدث ويحجب لانها الى محدث غير حادث فاما للدور والله وهذا المنهج فاصغر عن الفادة المطلوب اعني اثبات الواجب لوجوده لا يجوز ان يكون ذلك الحدوث الغير الحادث مكانا فاما لا يقتضي العلم في قطع العلم على هذا التقدير ولا يثبت الواجب لوجوده لانه لكن المتكلمين لا يفرقون بين الواجب لوجوده والقديم فان القديم عندهم لا يفترق في وجوده الى غير يمكن وجوده من ذاته الثاني منهج الحكم الطبيعيين وهو النظر في الموجود من حيث هو محرك ومنقول على ما هو موضوع صناعتهم وذلك لبيان ان الجسم لا يتحرك بنفسه بل لا بد من محرك غير جسمية كطيفة او ارادة او فاعل ما مر في مباحث الاعراض وهذا المحرك اذا كان محركا لا بد من محرك اخر في نفسه والاحقر الى التماويلات والمحركات التماويلية لا بد من انما لها الى محرك غير محرك بوجه من الوجوه وهذا الدور

اوله وهد المنهج فاصغر عن افاده المطلوب اعني اثبات واجب الوجود لذاته فلو انزل يكون ذلك المحرك الغير الحادث
 ممكنا فلا يقتصر على ما يقتضيه الشرع على هذا التفسير ولا يثبت واجب الوجود لذاته لكن المنكسرين لا يعرفون بين
 الواجب الوجود لذاته والقديم فان القديم عندهم لا يقتصر وجوده الى غير ممكن وهو من ذاته الثاني منهج الحكماء
 الطبيعيين وهو النظر في الموجود من حيث هو متحرك ومتغير على ما هو موضوع متناهي ثم ذلك بقيا ان الجسم لا يتغير بنفسه
 بل لا بد ان يتغير بحركته كطبيعة اواراده لو قام على ما خرج مباحث الاعراض وهذا المحرك اذا كان محركا لا بد له
 من محرك اخر وينتهي بالآخر الى السماوات والمحركات السماوية لا بد ان ينتهي الى محرك اخر فبحر من الوجوه فضا
 للدور او الله فكون محركا على سبيل التسوية كحركة العنقوف للعاشق وهو مشوق لكل اعني النفس الكلية المتغلقة
 للعنك الاعظم وتسوية جميع الحركات السماوية ايضا لا بد ان ينتهي الى محرك الدتد وكل منها مشوق اخر جليده ايضا
 بحسب اختلاف كنهها لجهة سرعته وبطو الكثرة دون الاول فمشوق الاول هو مبدأ الكل والمبدأ الاول وحله العلة
 وهو الواجب الوجود لذاته وسائر المشوقات مستندة اليه فاستندت عندهم السماوات الجواهر الفارقة والعقول المجردة
 وهذا المنهج هو الذي سلكه الفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس في كتابيه كلياتي احدهما كتاب سما الطبيعي والآخر كتاب
 ما بعد الطبيعة على ما ذكره الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر انه هو الطريق المشهور عند الفلاسفة في اثبات المبدأ
 الاول الواجب الوجود بغير شأنه وان خبير ما يشاء هذا المنهج بالآخر على اعتبار الامكان والمكان في شرح الاسانيد
 اشار الى ذلك حيث قال والحكماء الطبيعيون ليقع بسند لون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحرك بالآخر
 الى انها لا على وجود محرك اول غير محرك ثم يسندون من ذلك على وجود مبدأ اول انتهى فقولهم ثم يسندون آه اشأ
 الى ما ذكرنا واعلم ان لهم طرفا اخر غير النظر في الحركة منها الطريق الجسم من حيث تركبة من الهولي والقوة فان كل قوة
 محتاج الى مؤكل لا قوة فان كان واجبا فهو المطودان كان ممكنا وجب ان ينتهي الى الواجب فباللذد والله وضعها النظر
 فيه من حيث انما لا الجسم في الجسمية ولخصنا كل منها بما يخص به وذلك الاختصاص لا بد له من علة لا امتناع الترجيح
 بل امتنع ويجب ان يكون غير الجسمية المشتركة فاما ان تكون والجهة الوجود هو المطودان كانت ممكنة وجب ان ينتهي الى الواجب
 الوجود ومنها الطريق النفس الناطقة فانها حادثة للمعرفة فهي ممكنة وتحتاج الى علة ويجب ان ينتهي بالآخر الى الواجب الوجود
 كما عرفنا الثالث منهج الحكماء الالهيين وهو النظر في الموجود من حيث هو موجود مع قطع النظر عن كونه حادثا او قدما
 محركا او غير محرك الى غير ذلك على ما هو موضوع العلم الالهي وهذا المنهج هو الذي سلكه رسلنا فلاسفة الاسلام في
 سبما في الاسانيد وفي كتاب المبدأ والمعاد وناقض الحكم ابو الوليد محمد بن رشد الاندلسي في كتاب دالها فانه
 بان اول من سلك هذا المنهج من الفلاسفة ابن سينا على ما ذكرنا من طريق الفلاسفة لا بد ان يعم انه من جوهر الوجود وان
 طرفا العوم من اعراض تابعة للمبدأ الاول هذا كلام ابو الوليد في الشرح في سبالة الفصول لا يثبت المبدأ الاول بل
 العبارة الطبيعيون فوسلوا الى اثبات المحرك الاول بما يتوهم وجوده بقوة غير جسمانية وغير متناهية في الحركة فلا بد
 وارفقوا اليه من الطبيعة والاهيون سلكوا غير هذا المسلك وتوصلوا الى اثباته من وجوب الوجود وان يبين
 يكون ولهذا الابتكار وان الوجود صادر عنه وان حركة العنك تحرك تسوقا اليه طلبا للنسبة في الكمال لا يجوز
 ان يكون كماله بحيث لا يخصص ولا ان يكون فوق كماله كمال فانه لو امكن ذلك لكان الذي لم ذلك الكمال الاعلى
 او لا انتهى المقصود فانه اختار منهج الالهيين فقال الوجود ان كان واجبا فهو المطلوب لا استلزامه استلزام الله
 والله فلهذا في كلام الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد حيث قال لا شك ان كل وجود او كل موجود فاما واجب الوجود

واما ممكن الوجود فان كان واجبا فقدم وجود واجب هو المطلق وان كان ممكنا فانما يتبين ان الممكن يتبع وجوده الى
 واجبا للوجود انتهى واعلم ان نفي هذا الدليل يستلزم نهبا لمورد على سبيل التذكير فان اكثرها قد ثبتت في مواضعها
 في ما مر من الكتاب الاول ان الموجب مختص بالواجب الممكن لا انه اذا اعتبر من حيث انه بلا اعتبار في شيء اخر فانما
 يحيل الوجود وهو الواجب لا يلحق الوجود وهو كذلك فظاهر انه لا يبين لعدم حيث فرض وجوده وهو الممكن قال
 في الاشارة ان كل موجود اذا نفتى اليه من حيث انه من غير النقص الى تمام ان يكون بحيث يحيل الوجود في نفسه
 بحيثان وجهي والحق الاول بذاته الواجب وجوده من ذاته وان لم يحيل به بغير ان يتبع بذاته بعد ما فرض وجوده
 بل ان من باعبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صامتا او مثل شرط وجوده صارا والواجب وان لم يقر بها
 شرط لا حصول علته ولا عدمها بل في الامر الثالث في ذاته وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يحيل
 ولا يمنع مطلقا اما واجبا للوجود بذاته واما ممكن الوجود بذاته انتهى فاما مثل تلك مسائل كنهها فاما
 الشيخ فلهذا المعنى المراد من الواجب الممكن فلا معنى للفتح في مسلكه باجمال فلفظ الممكن والواجب كذا في قوله
 في الالهيات او باشر الاسم الممكن باعتبار كونه ممكنا كذا في حقيقته والممكن القديم غير حقيقته فيكون فمقتضى
 الى الممكن والواجب غير خاص وان احسنه المعروفه بالطبع للوجود اتماما الى الممكن الحقيقي والقصور كذا في قوله
 ابن رشد الثاني ان الممكن لا يقع له وجودا وعدم بحيث انه لا يحتاج في كل منهما الى علة لتساوي بينهما الالهيات
 وامتناع نزع احد المتساويين من غير مرجع وذلك لبطولان الاولوية الذاتية على ما مر من مباحث الاولويات
 ولا ينبغي ان يظن ان هذا الموضوع اتم منه قول لورج للممكن احد طريقته كالوجود مثلا لذاته من غير وجوب بان يكون
 الوجود اولي له لذاته مع جواز عدمه بغيره وان كان على سبيل المرجوحية كان لنا ان نأخذ اولوية الوجود مع
 الموضوع وزد بين وجوده وعدمه وان يقول الممكن الاول لوجوده هل يباي وجوده مع عدمه او يكون
 الوجود له اولي لكن اولوية اخرى ضرورة ان الاولوية الاولى لها فوجه مع الموضوع في مشتركة بين المتساويين
 ذلك ان الممكن الذي وجوده اولي اذ فرضنا وجوده بغير هذه الاولوية فلا يجوز ان يكون وقوع عدمه بغير وقوع
 لوفرضنا امتناعا والاكالات الاولوية وجوبا لا يحيل يكون وقوع عدمه بغير وقوع الوجود اتمه خارجا مع اولوية وجوده
 فاذلجاز رفع عنه مع ذلك لم يقع وضع وجوده فاذلجاز وقوع عدمه مع ذلك لم يقع وقوع وجوده فاذلجاز
 بل المرجع واولوية كانت تلك زجيا احد المتساويين بل المرجع وان كان ذلك في اولوية وجوده فلا يجوز ان يكون
 هذه الاولوية هي الاولوية المفروضة او لا لكونها مشتركة بين حال الوجود وحال عدمه بل يجب ان يكون اولوية اخرى
 ومع احدنا هذه الاولوية الثانية اتم مع الموضوع وردت في بين وجوده وعدمه هكذا الى الالهيات لكونها من
 الاعتبار بان ثم نأخذ جميع تلك الاولويات الغير المتساوية مع الموضوع وزد فلا بد من اعتبارنا واولوية وجوده
 على ضرورة ان الاولوية خارجة عن الاولويات الغير المتساوية بل المرجع احد المتساويين من غير مرجع وهو مع ذلك
 وهذه طريقة في حق الاولوية الذاتية بل الاولوية مطلقة دقيقة الطبقة فليكن المئوية بعد ما مر من مباحث فضل الله
 وقته وسلكنا ما في كتابنا الموسوم بكونه راجح لو كان وجوده مثلا راجحا على عدمه بالنظر الى ذاته كذا في قوله
 منعتنا بالنظر الى ذاته لان راجح احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف المقابل ومرجوحية يستلزم امتناعا لان راجح
 احد المتساويين اذا كان متناكرا كان راجح المرجح اوليا لامتناع لان المرجح اصغف من المتساويين على ما قاله
 في كتاب الاربعين فرجحان الوجود ونظر الى الذات يستلزم امتناعا لعدم بالنظر اليها وهو يستلزم وجوبا لوجوده

مفهوم انه المطروحة ثالث وهو ان ذلك الممكن للفرض وجوده بمجرد الرجحان ان كان علة الوجود بنفسه لزم نقضه
 على نفسه وان لم يكن علة لنفسه كان موجودا بلا سبب هو جازا للعلة لا ممكنا فليزجوا لانعدام الموجود من غير سبب
 كما قال الفارابي لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب يكون مبدأها ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما إيجاد الشيء بنفسه وذلك
 فحش واما صحة علمه لنفسه هذا الفرض ويخفف على ما قبله على تقدير وجوده بالرجحان يكون متصفا بالوجود ولا
 يكون عنه فيكون الذات منشأ للرجحان الاضاف ولا معنى للعلة الا ما يبرج المعلول به فيكون علة للانضاف بنفسه
 بالوجود ولما فرض عدم بلوغه هذا الوجوب يوجب عدمه مع بقا الرجحان والا لكان بالانحاد الوجوب قد فرض عدم بلوغه
 اليه صف الثالث انه كما ان الممكن مقتضى حصول الوجود له الى علة كك مقتضى بقا الوجود وثباته الى علة وذلك لان
 الممكن لو حصل بالوجوب له واجبا لكان بحصول العلة مستغنا وهو لا يخرج عن احدهما فلا يكون ممكنا مقبلا
 على ما مر في الامور العامة لزم لهية الممكن فلا ينفك الممكن عنه في حال وجوده وعلمنا فاما دام الامكان ثابتا له كالحال
 الى العلة ثابتا له فلو فرض ممكن قديم كان مع دوام وجوده بل مع ضروريته دائم الافتقار الى علة قال الشيخ في كتابه
 وطحا كل حادث علة في حادثة وعلة في شيئا ثم يمكن ان يكونا ذاتا واحدة مثل مثل الفالسي تشكبه للماء فيكون

ان يكون ذلك شيئين بمثابرة الفسفة فان علة لها الصانع ومثابرة ما يوشع هو الغرض المختف منه ثم قال ولا يجوز
 ان يكون الحادث ثابتا للوجود بعد حدوثه بل انه خفي يكون اذا حدث فهو واجبا للوجود ويشب لا بعلة في الوجود
 فان علم ان ثباته وجوده ليس واجبا بنفسه فحال ان يصير واجبا بالحدوث الذي ليس واجبا في نفسه ولا ثابتا بنفسه
 ثم قال واعلم ان ما اكسبه لعدم امتناعا وحال ان يكون حال العدم ممكنا ثم يوجب حال الوجود واجبا بل الشيء
 في نفسه ممكن وبعدهم واثني الشرطين اشط عليه صناع شطو واما ضروريته بالامكان لم يتناقص فان الامكان با
 ذاته والوجوب الامتناع باعتبار شرط الاخر به فاذا كانت الصورة ممكن فليس للممكن في نفسه وجود واجبي غير اشط
 البتة بل اذا دام ذاته تلك الذات لم يكن واجبة الوجود بالذات بل بالغير والشرط فلم يزل مغلق الوجود بالغير وكلما
 اجتمع فيه الى غير شرط فهو محتاج الى سبب فان ثبات الحادث ووجوده بعد الحدوث ليس وجوده وان
 وجوده بنفسه غير واجبا لرايع الوجود لا يمكن ان يحصل للممكن على سبيل التنبه بان يكون له علة ولعلته علة و
 هكذا الى الابد لا نهاية له من غير ان ينهي الى علة واجبة لذاته وقد مر ثبات ذلك في بحث ابطال التنبه من مباحث العلة
 والمع بطرف عديدة وبراهين قوية ونذكر ههنا منها البرهان الذي اخبر عنه المصنف وهو يوقف على مقدم ثباتها
 في ان الشيء ما لم يوجب وجوده لا يمكن ان يصير موجودا والارزج من غير حرج كما ظهر من ابطال الاولوية مذكورا
 ان الوجود لا يوجب الشيء ما لم يمنع عليه جميع انحاء علة وهذا ظاهرا لا يحتاج الى بيان والثالث ان مجموع المكام
 سواء كانت متشابهة او غير متشابهة في حكم ممكن والحد في جواز ثباتها لانعدام عليه هذا اليم ورسبب البداية
 بعد فهم هذه المقدمات فقول كل واحد من احاد سلسلة الممكنات لا يمكن ان يصير موجودا الا بان يوجب وجوده من
 موجوده واجبة وجودها اما بالذات واما بالغير الغير المستند الى الواجبا لذات لا يمكن ان يصير سببا للوجود
 معلوله لان وجوده المتع اتما يوجب ان يستد عليه جميع انحاء علة مستحكمة المقدمات الثانية ومن اتعا على عدم علة هذا
 النحو من العدم غير متنع على المع المستند الى العلل الممكنة الغير المستند الى الواجبا لذاته وان فرضت غير متشابهة بحكم المقدم
 الثالثة فيخرج عدم المتع مع انعدام جميع علة الغير المتشابهة فلا يمكن ان يصير حجة واجبا فلا يمكن ان يصير موجودا
 لكن قد فرضنا وجوده فوجب ان يستند الى علة الغير المتشابهة ومنها الى علة واجبة الوجود لذاتها واذا وجدنا

والا لكان يمكن ان يكون له وجودا لا بالذات كذا في
 لم يكن موجودا في علم المقدم الاول في كل ما يوجب

جميع العلل الغير المشابهة للعلل الجبلية لانها تكون هي طرف سلسلة العلل لا حدة لاستناد جميع التسلسل إليها وعند
 استنادها إلى عللة اسم فبسط التسلسل ذات طرف فبسط مشاهبه وقد مر معنا ما غير مشاهبه ههنا الخامس انه لا يمكن
 حصول الوجود للممكن على سبيل الدوران بان يكون ممكن معلولا لممكن اخر وهو الاول او يكون هو بغير معلولا لممكن اخر
 وهو اخر وهكذا الا انه ينتهي بالآخر الى الاول وذلك لما ذكرنا في بيان بطلان التمسك من جهة اعدام جميع العلل لانه
 الممكنة متعابدة ذلك في المشاهبه لظهورها بلزم من تقدم الشيء على نفسه هو صحيح بالتم هذا وبعد ذلك لا موقوف
 لاستناد وجوده موجوفا فانظرنا اليه حيث هو موجو وظهرنا النظر عن جميع الخصوصيات اجتمعا ان يكون ذلك الوجود
 واجبا لوجود كما يمكن ان يكون ممكن الوجود وذلك لاشراك الوجود بمعنى بين الواجب الممكن كما مر في اوائل الكتاب فان كان
 ذلك الوجود المقطوع النظر عن الخصوصيات واجبا لوجود ثبت المطلق وان لم يكن واجبا بل كان ممكنا لافضل الوجود فيها
 استلزم وجود ذلك الوجود الممكن وجوده الواجب لانه لا قد ذلك الممكن لا يمكن ان يوجد بنفسه يحتاج في وجوده إلى عللة
 موجودة يترجح بها وجوده فان كان ذلك واجبا ثبت المطلق وان كانت ممكنة لخارج المعلقة لاجب موجوده وهكذا فان رجح
 الحاجة في شيء من المراتب إلى الممكن الاول والى شيء من المراتب الثانية عليه فبالم الدوران لم يترجح بل ذهب اليه الغير
 لزم التسلسل وكلاهما لا ان فلا بد ان ينتهي الحاجة في شيء من المراتب إلى عللة واجبة الوجود لانها قد فعلت الدوران والى عللها
 انه ان لم يكن ذلك الوجود الغير المتكامل في المفروض واجبا لوجود استلزم لاجب وجود واجبا لوجود وهو المطلق وأعلم ان
 هذا المنهج انما ينبغي الاقتصار هو اوثق المناهج وافضلها وانما لها مائة وانما لها مائة وانما لها مائة وانما لها مائة وانما لها مائة
 طريقا للصديقين الذين هم يستشهدون بالمعنى لاجل كونهم نظرا في الوجود وهو عين حقيقته ثم فبغض غناء البراهين
 الفنية ويمكن الوصول إلى معرفة ثم وان لم ينظر الوجود بالفعل بعد ما فرض مكان وجوده فالشيخ في كتاب المبدا والمعا
 بعد المزاج من تقرير هذا المنهج انما انبثا الواجب الوجود لا من جهة انها له ولا من جهة حركته فلم يكن القياس دليل ولا لاجب
 كان برهاننا محضاً فالاول ليس عليه برهان محض بل كان قياساً شاملاً بالبرهان لانه استدل من حال الوجوه ببعضه
 واجبا وان ذلك الواجب كيف يجب ان يكون ولا يمكن ان يكون من وجوه القياسات الموصلة إلى اثبات العللة الاولى وتكون
 صفاته اوثق واشبه بالبرهان من هذا الطريق فانه وان لم يفعل شيئا ولم يظهر منه اثر يمكن بهذا القياس ان يثبت وجود
 موضع امكان وجود كيف كان استوفى في الاشارات فامل كماله في ما يمتنع بالاثبات المبدا الاول وهذا ينبغي وبراهنه
 عن الصفات التي فامل لغير نفس الوجود ولم يمتنع الى اعتبار من حقله وفعله وان كان ذلك لاجل اعلية لكن هذا الباب اوثق
 واشرف قال والى مثل هذا انتهى الكتاب الا على سبيل ما بنا في الاقوال في انفسهم حيث يثبت لهم انه الحق المبدا وهذا حكم
 لغوم ثم يقول ولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وهذا حكم الصدقيين الذين يستشهدون به لاجل انهم في كلامهم
 ثم ان وجوب كون هذا الطريق اشبه بالبرهان اي الذي هو ما اشار اليه من انه وان لم يفعل شيئا لم يظهر منه اثر يمكن
 بهذا القياس ان يثبت وذلك لان القياسات الانية انما يكون من الاضلال والاثبات لاجل انية هذه الطريقة في كون
 لا من جهة الاثار شبه المزم من جهة انه ليس من العللة لغيره ولبعضه فالواحد القياسات الانية ما هو اولى الى العلم بل كاد
 ان يكون في سر بشرة في الوثوق وهو ما يكون من اللوازم المنع من حقائق اللزوم وخضيقه من غير اعتبار امر اخر على ما
 صرح به الشيخ في الحكمة المشربية وهذا الطريق من النظر في طبيعة الوجوه المنع من انه لا يتم بلا اعتبار امر اخر على انه
 كان ولاحق ان هذا الطريق لم يدون سائر الطريق انه هو استدلال بمجال مفهوم الوجود على ان بعض الوجوه
 لا على ذات الواجب نفسه وكون طبيعة الوجود مشتملا على انه هو الواجب لانه حال من احوال تلك الطبيعة فلا

في معنى هذا المنهج
 لا ينبغي ان يترك

في الحقيقة مجال من احوال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة للاول فان كون طبيعة الوجود مشتملا على فرد ممكن
 هو الذي اوجبه مشتملا على الفرد الواجب بيان اخرى ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا
 المفهوم بكونه على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود التوالت من وجود التوالت على طرفة الامر العامة من نحو التوالت
 في نفسه على غير ما ذكره وجوده الواجب اعني انتسابه الى هذا المفهوم معلولة وقد يكون الشيء ونفسه على الشيء وفي
 عند شي اخر معلولة له لا محذور في ذلك اما كون هذا الطريق اخص واقفا مؤنة من سائر الطرق فخطبة لا يحتاج
 الى النظر في حديث الخلق وحركة ولا الوجود ممكن بالفعل كما عرف واعلم انه يمكن ان يقر بهذا الدليل على الوجه الذي
 ذكرناه بابطال الله بان نقول وهكذا فتواحيض الحاجة الى الممكن الاول وذاتية غير النهاية لا يمكن ان يثبت
 بين الوجود الممكن الاول والتمتع بالوجود على السند عليه جميع انحاء العدم وهو غير ممكن مع انحصار الموجودات في الممكنات
 فلا بد من الواجب الوجود لذاته ليسند الله وجوب الواجب بالغير من الممكنات بالغير من الممكنات وهو المطروح لانه
 لهذا الدليل على ابطال الدور والله وان لم يمتنع بطلانها وعلى هذا زيادة في المؤنة هذا ولا يمكن حمل كلام الله
 على هذا الوجه لمكان قوله لاستحالة الدور والله ولو كان مراده ذلك لقال لا استلزام ان دارا وانفسا
 والحيثية قد انزع نفرد به بنقض هذا الوجه بطلان الله على ما مر سابقا كيف تغفل عن ذلك ومن الدلائل التي لا
 يثبت على ابطال الله ما ذكره بعض الاعلام حيث قال على تقدير كون الموجودات مختصة في الممكنات يلزم الدور في الحقيقة
 ما يثبت على هذا التقدير على ايجاد ما لا يتحقق وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد ويتحقق ايجاد ما يتحقق على وجود
 ما لان الشيء مما لم يوجد انتهى كلامه ويوجب على ما حققه بعض الاطام ان طبيعة الوجود على تقدير انحصار الموجود
 في الممكن يكون ممكنة متعاضدة الطبيعة الايجاد وهي كونها طبيعة ما عتبه بنوقف على طبيعة الموجود بلزم الدور فان تلك
 طبيعة الوجود وان كانت احدا في نفسها منعقدة في نفس الامر لم يتحققها في ضمن الافراد فاجبها الطبيعة واحدة لا تتكرر
 حسب تكرار الافراد فيكون كونها متعاضدة في ضمن فرد عنانها اليها في ضمن فردا خروكا القول في طبيعة الوجود لا يلزم
 على هذا التقدير هو الله لا الدور فلت طبيعة الموجب المتحققة في ضمن جميع الافراد انما يمكنها طبيعة الى الابد
 فان كانت طبيعة الابد المتحققة في ضمن جميع الافراد انما تكونها طبيعة ناعية طبيعة الطبيعة الوجود بلزم الدور
 فتدبر وما ذكره الله ان ليس للوجود المطلق من حيث هو وجودا بل لا يلزم تقدم الشيء على نفسه بعبارة اخرى مجموع
 الوجود امر متحقق هو موجود متحقق ان يصير شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمنع ان يصير شيئا محضا وبذلك يثبت وجود
 الواجب لذاته متبعا على ما مر من جواز الانعدام على الممكنات باسرها فانزع على تقدير انحصار الموجب في الممكن يكون
 للوجود المطلق والمجموع الوجودا متبعا لا محذور في هذا المسألة من حيث انه واحد من الموجودات داخل في المجموع ومن حيث
 انه على المجموع يكون على نفسه بغيره بلزم تقدم الشيء على نفسه واقفا اذ لم يخصص الوجود في الممكن فلا يلزم ان
 يكون لمجموع الوجود امدا يلزم تقدمه على نفسه كذا على العبارة الثالثة نقول لجواز طر بان المد على مجموع
 وصبره لا شيئا محضا لكان ذلك من جهة عدم علته فكان داخل في عدم المجموع ومنفردا على عدم المجموع فكان
 منفردا على نفسه بغيره من تقدمه على المجموع الله على نفسه ان يمكن ان يجعل هذا وجبا عليها بان يقال لجواز انفراد
 مجموع الموجودات وكونه لا شيئا محضا لا يمنع ان يتحقق موجود من الوجود العدم السداد جميع انحاء العدم عليه
 ذلك بخلاف مجموع الممكنات فانه في حكم ممكن واحد لا يلزم من جواز الانعدام عليه لا امتناع محذور موجودا من
 جهة الممكنات لا مط لكونه متحققا من جهة وجوده واجبا لوجوده فليست تدبر ومنها ما قيل ان موحد جميع الموجودات الممكنات

الصفة وجب ان يكون خارجا عنه والوجود الخارج عنه انما يكون واجبا بالذات وما قبله لا بد لجميع الممكنات
 الصفة من جهة له بالذات وعلى الاطلاق والعلة هذه الصفة على الجميع اجزائه فلا يجوز ان يكون شيء من اجزائه صفة
 له والا لكان على الصفة علة له مسببا لها على كون كل مجموع حقيقة موجودا على حد مع قطع النظر عن الهيئة الاجتماعية لها
 لو نادى دعوا الضرورة فينبو لا يرد عليه انه لم يرد من وجوه اثنين وجود ثالثه الا لزم من وجوه اثنين وجود اموصير
 منشا منه لان الرابع الذي هو معروف وصفه الثلاثة لعباري محض كيف وهو حاصل من اعتبار وجهين كل واحد
 من الاثنين المفروضين ولا وجه في المجموع المركبة منهما فلو تحقق في الخارج لزم اعتبار كل واحد من الاثنين في نفسه وهو
 مع بالضرورة ومنها ما قبله لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات منشا لوجوب الممكنات ولا امتناع طرأ ان العلة
 عليها بالكتابة وهذا بالحقيقة هو الدليل الذي اخبره الله وما قبله لو لم يتحقق الواجب يتحقق شيء من الممكنات لا
 شيء من الممكنات مستقل بنفسه في الوجود ولا في اليجاد واذا لا يجوز ولا ايجاد فلا موجود لا بد منه ولا غيره وهذا اليق
 كما انه في الرجوع الى الدليل المتخبر وبناها على ان كون جميع الممكنات في حكم ممكن واحد جواز الاعداد وانشا
 السد اجمع انحاء العلة على ان هذا **الثاني من الفصول الثلاثة في صفاته** وفي هذا الفصل مسائل **الاول**
 انه قد رخصنا بمعنى انه يمكن من الفعل والترك بمعنى انه لم يجز ان يتخلف عنه الفعل فان العلة بهذا المعنى هي كاشفة
 بين المتكلمين والحكام واما العلة بمعنى كونها بحيث يصح منه فعل العالم وتركه بالنظر الى ذاته ثم او بمعنى كونها بحيث
 شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فتعق عليه بين المزمعين بيان ذلك ان العلة في الاصل هو ان يكون الجوابا بمتوسط
 عند الفعل اذا شاء ولا يصح ان لم يشأ ولم يتركه حقيقة الضرر واللا ضرر وهذا المعنى العجز وما كان هذا المعنى
 صفة كمال الوجود بهما فصفته فانه صفة نفسية كماله والعقل يحكم بوجوب اضاف الواجب لا يترك في النفس اتفاقا
 كانه بوجوب الحكم بكونه ثم فادون ان يكون عاجزا ولكن المتكلمين اوجبوا وخرج كل من المشية وعدم المشية والصد
 واللا ضرر وفي نفس الامر كما هو في الاصل بخلاف الحكماء فانهم لم يوجبوا ذلك ولا شك ان ذلك امر زائد على مفهومه
 فالحكام حكموا بكونه ثم فادون مع اعتقادهم عدم الفعل لانه صادق عليه انه لو لم يشأ لم يفعل فالاشج في الهيات المتما
 فتمها بظن انها لا تكون موجبة الا لشيء متما ان يفعل ومن شأنه ان لا يفعل فان كان من شأنه ان يفعل فقط فلا بد
 ان له قدرة وهذا ليس بجواب فانه ان كان هذا الشيء الذي يفعل فقط بفعل من غير ان يشأ وبغير ذلك ليس له قدرة
 قوة بهذا المعنى وان كان يفعل باذنه الا انه دائم الارادة لا يتغير ارادته فانه يفعل بقدرته وذلك لان العلة
 الذي يؤثر ان هو لا ان يحدوها به موجود بهما وذلك لان هذا يصح من ان يفعل اذا شاء وان لا يفعل اذا
 لم يشأ وكل اهل هذا شرط ان اى انه اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وانما هذا في محله العلة على ما هو شرط
 وليس من صدق الشرط ان يكون هناك استثناء بوجوب الوجود او صدق على فانه ليس اذ صدق قولنا اذا لم يشأ لم يفعل
 بلزم ان يصح لكنه لا يشأ وقتا ما واذا كانت له لا يشأ البتة بوجوب ذلك يقولنا واذا لم يشأ لم يفعل فان هذا
 انه لو كان لا يشأ لما كان يفعل كما انه اذا لم يشأ لم يفعل واذا صح انه اذا شاء فعل صح انه اذا فعل فقد شأ اى اذا فعل
 من حيث هو فادريه ان اى لم يشأ لم يفعل واذا لم يفعل لم يشأ ولن يترك هذا انه يلزم ان لا يشأ وقتا ما وهذا
 بين لمن عرف المنطق انتهى كلام الشافعي في رسالته في ابطال المبدأ الاقوال هذه العبارة الله ثم كان في خلق هذا
 العالم مختارا فانه ان لم فعل انه كان مختارا كان ذلك من غير رضى به وليس المختار اذ الخلق الصالح ففعله بل من غير رضى
 مغايرة ففعله واذا لم فعل مغايرة لم يكن مختارا بل الاختيار يكون بحسب الذي والى فانه دعاء الى الصلاح فاختار

في كتاب الحاشية
 في بيان صفاته

وقال الله واعلم ان القدرة هوان يكون الفعل متعلفاً بشئ من دون ان يقسم بها شيئاً اخر والقدرة منه ثم عند علمه
 فانه اذا علم متمثل فله وجوب الوجود الشئ ومنها عند المبدأ الاول المحرك وهي القوة المحركة والقوة العاطلة وهي مبدئ
 حاله من الامكان وهو صدور الفعل عنه بآداة من غير ان يقسم بها شيئاً اخر وجوباً مستثناً احد الجزئين لا انه اراد ولا
 انه لم يرد وليس هو مثل القدرة فبما فان القدرة فيها هي نفسها القوة وهي في الاول ثم الفعل فخط وهي نفسها الآداة
 وعلمه والارادة منه لم تكن فرض البتة غير ذاته ومنها تابعة لا غير مختلفة فذلك مختلف وادارة الشئ فيها محتمل
 فان ارادة الشئ المحسنة تصح مع موافقة لقضوه واذا تصح لنا ففيه ثم اردنا محتمله كان نصوه لنا نفس ارادتنا
 لكننا بعد ذلك محتمله والمجهول غافلون عن ذلك ثم قال المشهور ان العاد ومن هو ارادة اذا شاء فعل وان
 لم يشاء لم يفعل لا من يريد بفعله ولا يريد فلا يفعل انما وان فيها استثناء فبما ان الخالق لا يريد ما لا يفعل
 وهو مع ذلك قادر على فعلها مثل الظلم فالشرط اذن فيها القضية الشرطية والشرطية لا يتعلق حصتها بان يكون جميعا
 صادقين فانه قد يصح ان يكون جزاها كاذبين فليس يلزم اذن من قولنا اذا شاء فعل انه شاء في يصح هذه القضية
 والقدرة لا تحتمل بالمتبعية وليس محتمل في الاول ثم ان يكون بالامكان فهو اذا فعل قد شاء وان لم يفعل فانه لم يشاء
 انتهى كلام الشيخ وقال الامام في كتابه لا يعين العلم ان العاد وهو الذي يصح منه الفعل والترك يجب اليك والحق المحتملة
 مثاله ان الانسان ان شاء ان يمشي فله عليه انما تاثير النار في الشئ فليس كذلك لان كل هو الشئ من النار غير موافق
 على ارادتها وادائها بل هو لازم لادائها وقال شارح المقاصد المشهور ان العاد وهو الذي ان شاء فعل وان
 شاء ترك ومثله ان يتمكن من الفعل والترك امر يجب كليهما منه بسبب اليك والحق المحتملة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه
 عند خلوص الداعي بمشأته بل هو ضرورة لا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجبة الذي يصح عنه الفعل نظر الى مقتضى
 لا يتمكن من الترك له ولا بصداق ان شأرك كالتسليم في الاشراف والنار في الاحراق وذكرنا ان الاختلاف عند
 القلاصف في كونه ثم قادرا لكن يجوز لا ينافي لا يجلب بان العاد وهو الذي يصح ان يمتنع عنه الفعل وان لا يصح
 وهذه القضية هي القدرة وانما يتبع احد الطرفين على الاخر بانصبا وجود الارادة وعدمها الى القدرة وعند
 اجتماعها لا يجوز ان يكون الفعل ولكن ارادة ثم علمها خاصا وكون علمه وطنة اذ ليس غير ما يمكن على ذلك كما انما
 قد بما والصانع موجبا انتهى لزم اذن ليس في معنى القدرة الذي هو المفهوم الشرطية وجوبه نوع مفهوم
 المقدم وعدم وجوبه بل شارح الموافقة انما كونه قادرا يمتنع ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فهو متفق
 عليه من الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان متبعية الفعل الذي هو البعض الوجود لارادته لانه كازم العلم
 وسائر الصفات الكمالية فيحصل الاتصاف بينهما فقدم الشرطية الاولى واجبة منه ومقدم الثانية من منع الفعل
 وكلنا الشرطية صادقاتان في حقه سبحانه انتهى وقال بعض افاضل المتأخرين من اصحابنا رحمهم الله الذي علم من
 مقالات الفريقين انما هما على القول بالاختصاص لان كل منهما يقول انه ثم فاعل مع الشئ بانصبا عنه ولا يكون
 فاعلا بالطبيعة بل العلم ان اختلافهما انما هو في كيفية صدور الارادة ثم فعلا القلاصف انما هو على سبيل القلاصف
 وعدم جواز التأخير لكونه فاعلا بالاستقلال لا بوقوع صدور الفعل عنه على شئ يغاير لادائه سوى القابل
 هو متفق انما واذ لا بالامكان متفق انما والاولى كلفنا بالتمية القابلة لبعض الوجوه متفق في حله ثم
 على الفصل غير متفق في سبب العلم لعدم متفق في سبب العلم لادائه لا شرط ولا حال كذا عدم المحض لا يوصف
 يشي من ذلك خفيين الوجود عند الحكماء ان الداعي شرط تحقق التأثير فيوقوف التأثير المؤثر عليه فعدم وجود

لا ينبغي والداعي لا يكون متوجها الى موجود بل الى معدوم بخلاف الداعي فيجب ان يكون الفعل مسبوقا بعدم وهذا
 الكلام طاكسة تامة على نقد برجلنا الداعي كما هو متفق جاعلة من المتكلمين في تراعي القول بقوله فشكل خصوصا
 على القول بان الفاعل النائم لا ينفصل اذ هو كالمشهور من مذهب المحققين منهم كالمحققين واتباعه فانهم لا يفرقون
 بين الفعل الايجابى وبين المختار وحي لا يتحقق لعدم بين الفاعل والفعل فوجوب الملازمة كما على القول الاول الذي
 فزده الفلاسفة نعم على القول بعدم ويجوز الاثر عند وجود المؤثر النائم كما هو متفق فزعموا من المتكلمين يتفقوا الفرق
 بين القول بسبب عدم على التاثير انتهى كلامه مع ادنى التخصيص ان المعنى المقابل للفعل هو المراد من الايجاب هو في نفسه
 المتفق عليه يتحقق بان لا يكون للفاعل مثبته كما تثار في الاخرى او بان يكون له مثبته لكنه لم يكن من ان يفعل
 على وفور اذ لا يمتنع في تحريك يده مثلا وفي المعنى المختلف فيه يتحقق بان يربط الفاعل بالفعل دائما وبفعله دائما
 او لا يريد دائما فلا يفعل دائما فلو اجبتم موجب عند الحكماء بالمعنى الاخرى فمختار بالمعنى المقابل له عند المتكلمين
 واما بالمعنى الاول فليس موجب عند احد العجز الذي هو هذا الفكرة اتمام عند الفلاسفة بالمعنى المتفق عليه فقط اذ لم
 يتعارف ان يقال للفاعل الذي يفعل دائما انه عاجز عن الفعل ولو اريد ان عاجز عن مساك ففعله عن الفعل فان
 انه عاجز عن الامساك مع مثبته الامساك فارجع عما نحن فيه اذ المفروض انه لو لم يشأ لم يفعل وان اريد ان عاجز عن
 الامساك مع مثبته الفعل فذلك الاطلاق خطأ البتة اذ هذا المعنى مما يتحقق الفكرة ويؤكد ما فكيف يصح عليه
 صحتها وهذا ما يوجب ان الوجوب الاختيارى لا ينافى الاختيار بل يتحققه وسببا في مسئلة الجبر والاختيار ما بوضع
 هذا المقام فظهر انه لا شناعة على الحكماء في اطلاقهم الايجاب عليه نعم زاد على ما ذكرنا من القول بعدم العالم بل
 التراجع في الاختيار والاختيار الاخرى الرجوع الى التراجع في الحديث والقدم هذا واخرج المتكلمون على اختيارنا ايضا
 ونفى الايجاب عنه بما اشار اليه لم بقوله وجود العالم اى جميع اجزائه بمعنى جميع ما سوى الله بعد علمه اى كونه
 حادثا مسبوقا بعدم الواقع فيها اذ بان في عرف المتكلمين على ما مر في مجيئنا السبق من الامور العامة وعند العالم
 بهذا المعنى وان لم يثبت في ما مر من الكتاب بل التاثير بها انما هو حدوث الاحتمال واعراضه فقط لكنه مما اجمع عليه
 المتكلمون واسندوا عليه ما اوردوه الامام في كتاب الاربعين بما حاصله ان جميع ما سوى الله نعم ممكن لا محالة
 للدليل التوحيدي ان كل ممكن ممكن يكون محدثا لان كل ممكن مقتضى له مؤثر في ترجيع وجوده على عدمه لا محالة فهذا
 الافتقار الى المؤثر لا يمكن ان يكون حال وجوده الممكن بصفته البقاء لان التاثير في الوجود والبقاء حال كونه
 موجودا يحصل المحاصل وهو بالبداهة فيجب ان يكون هذا الافتقار الى المؤثر اما حال عدم الممكن واما حال عدم
 وجوده واشتدته وعلى القدرين بلزم ان يكون الممكن مسبوقا لعدم وهو المراد من الحديث فثبت ان كل ممكن مسبوق
 وهو المظن وان خبر بضعف هذا الاسناد لا لما عرفته الامور العامة من ان تاثير المؤثر في الممكن من حيث هو
 هو لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم كقوله لو ان تاثيره فيه حال عدمه لزم اجتماع النقيضين كما يلزم من
 تاثيره فيه حال وجوده يحصل المحاصل وهو لا يجمع من احدهما ولهذا لم يقول المصنف في هذا الدليل ولم يذكره في
 ما مر في الايجاب اى كون الواجب الوجود الصانع له فاعلا موجبا بالمعنى المتعارف فيه اعني كونه بحيث لم يتخل عنه
 الفعل وذلك لانه لو كان موجبا بهذا المعنى بلزم ان يكون العالم دائما اذ لو كان كذلك لكان متخلفا عنه بالعدم وهو
 خلاف المفروض لكنه حادث باجماع المتكلمين كما مر ايضا فلا يكون الصانع موجبا وهو المظن هذا اذا ثبت الكلام
 على حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله واما لو ثبت على حدوث العالم الجسمي على ما هو المتكلم من مذهبهم

في معنى هذا القول
 في معنى هذا القول

بقوله في بيان الملازمة ان لو كان حادثا لوقف على امحادث لئلا يلزم التخلّف عن الموجب للمقام المستلزم للترجيح
 من غير ترجيح وذلك الحادث انما يوقف على حادثا اخر وهكذا يلزم التخلّف في الحوادث مجتمعة ومعفاة وكلها مع
 عند المنكبين على ان في صورة الاجتماع يلزم التخلّف ايضا وانما اخرج هذا الاستدلال لان اثبات حدوث العالم بجميع
 اجزائه بالبرهان العقلي لما لم يثبت ولم ينعزل في هذا الكتاب كما عرفتم لكن لنا غنى في نقى الايجاب عن المفروض لبطال
 التمه في الشرط والمعادن فالشارح المقاصد الاصل المعونة باب اثبات فادريه الباري ثم انه صانع قديم له
 صنع حادث وصمد الحادث ثم هو القديم بما ينصوب بطريق الفكرة دون الايجاب الا يلزم تخلف المع من تمام علته حيث
 وجد في الازل العلة دون المع ولا يتم هذا الابدان اثبات ان شيئا من الحوادث مسندا الى الباري ثم بلا واسطة وذلك
 بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما فزعه المنكبين او يبين امتناع ان يكون
 موجبا ويكون في سلسلة معلولاته فلهذا يختار بسند اليه الحوادث وهذا مما وافقنا عليه فخصم او حركه سؤديه يكون
 يكون من ثباتها الحادث بشرط ومقدار حدوث الحوادث على ما زعمنا لهذا سفة وفديتين في بحث لبطال التمه
 بيان حدوث الحوادث واسطاله ما لا نهاية لها مجتمعة كانتا ومعفاة وفي بحث حدوث العالم بيان اسحاله الى
 الحركة انتهى فاما صاحبها واقفا علم ان هذا الاستدلال انما يتم باحد طريقين الاول ان يبين حدوث ما سوى الله
 ثم وصفاته وان لا يجوز قيام حوادث ومعفاة لانها بذاتها بذاته والثاني ان يبين في الحادث البوحي انه لا يثبت
 الى حادث مسبوق بالخر لا الى ثباته محفوظا بمر كنه دائم واستبعد احاطتك بما تقدم من المباحث فليقوا ان يثبت
 عليك ذلك انتهى فان من هذا الاستدلال لا يمكن اجراؤه من قبل المنة القائل ما مناع الترجيح بل يرجع اد على تقدير
 هذا الاجر يمكن ان يجازى ان ثابته في العالم لو لم يكن بالاجاب يلزم التوقف على امحادث بان يبق العالم ذلك
 والالتوقف على امحادث الى اخر ما قبل في الاستدلال الجيبان المعارضة مندفعة عن المنة اذ لا يمنع لزوم الترجيح
 بل يرجح لجواز كون المرجع علم الفاعل بالاصلح واعلم ان ههنا نزاعا اخر وهو انه هل يجب الله ثم بالعلم والارادة ثم يثبت
 بمنع تخلفه بعد تعلفها عنه ثم ام لان الحكماء والمحققون من المنكبين كالمه على الاول لما مر من ان التمه ما لا يجب له
 بعد لا مناع الترجيح بل يرجع والاشعرى من نفعه فيجوز الترجيح بل يرجع على الثاني فمذهبهم يجوز ان يقع التركيب
 عن الفعل في منعزم منه على الفعل وينتج عند غيرهم ذلك الفرق في ذلك بين الحكماء وبين المنة واضرابه هو ان عند
 الحكماء قد غلبت ارادة الباري في ايجاد العالم في الادل فوجب وجوده من الارادة القديمة الى هي عين فانه ثم ينتج
 وجوع التركيب بالنظر الى ذلك التعلق وان جاز مع قطع النظر عنه وعند المنة وعبره قد غلبت الارادة الذاتية والعلم
 بالاصلح بايجاد العالم في وقت معين وعند تعلفها فيه ينتج التخلّف وهذا انما يؤكده ما ذكرنا من التمتع على الحكماء
 فتدبروا الواسطة في معقوله جواب عن سؤال هو ان حدوث العالم لا يدل الاعلى ان المؤثر فيه بلا واسطة يكون محضا
 لا مط فيجوز ان يكون الوجه في مؤثر في العالم بواسطة ممكن متار عنه بالاجاب يؤثر في العالم بالاختيار فلا يثبت بذلك
 احتياؤه ثم ونفريه الجواب على ما مره الشارحون هو ان تلك الواسطة انما يكون من العالم لان المراد به جميع ما سوى
 الله ونفوسها بين حشها وبينه ثم غير معقول وهذا التفرع غير مناسب قبل المنة حيث لم يبين الاحدث الاجساد واعلم
 ونفوسها وجود وجود الجواهر المحركة العقلية حيث قال في ما سبق وما العقل فلم يثبت دليل على امتناع فيجوز ان
 يكون الواسطة من تلك الجواهر ولما ما قبل ان المنة لم يجوز قدم الحجة بل وجوده وان قوله في ما سبق ولا قد يمس
 الله ثم يدل على حدوثه على تقدير وجوده فضعف ان يجوز وجوده لسنلزم يجوز فلهذا ان كلاما يثبت امتناع وجوده

لم يثبت امتناع فاعلم على تقدير وجوده انهم ومعنى قوله لا فاعلم انهم لا فاعلم انهم ثابتا كما مر هناك فالصواب ان يفترق
 هذا الجواب بان صدور العالم الحادث عن الواسطة انما يجوز بزيادة حادثة غير مستندة الى الواجب الموجب بالضرورة لان
 استناد الحادث الى القديم الموجب يمكن الا بجهة اولى وهي منصفة لحادث العالم الجسماني وهذا اعني حدوث الارادة من
 غير استناد الى الواجب غير معقول كونه محدوثا بلا سبب باستسلسلة وكلها محال لان هذا الكلام من المصنف منته
 الاستدلال فانه لما لم يثبت عند حدوثه في العالم الجسماني كان البيان موقفا على ابطال الفهم في الشرط وعلى فهمه
 من الممكنات مجرد يكون ثابتة في العالم الجسماني بالاختيار من غير استناد الى الواجب مع انهم جوا الفهم المذكور وبطلانه
 وجواز واسطة بالصفة المذكورة لا يمنع استناد الحادث الى الموجب لكن الاول اعني بطلان الفهم مطرد مر فاشار فيها
 الى نفى الواسطة المذكورة انهم لستم الاستدلال على نفى الاحتياج هذا هو تحقيق هذا المقام ثم ان الامام الرازي يجيب
 عن هذا السؤال في المحصل بان قال ما هذه الواسطة فقد اجمع المسلمون على ابطالها والمصنف اورد عليه في التقدير
 ان يستحكم الاشعرى من واقعه فيقول الله نعم فان لا موجب دام وجودها واستمراره بل احتياج في ذلك الذات
 فيندوام وجوده لا بها ولستون تلك الذات صفة وهذا يصح منهم بان ذانهم يمكنه لست انتم بل انها ما
 ان يكون صاحبكم وانما عنكم الفواعل اجماع المسلمين ويكون السؤال واردا انتهى ويمكن ان يقال ان المراد هو الاجابة
 على بطلان هذه الواسطة بصفة كونه واسطة فلا يرد ذلك فند ترك الكلام في انعقاد هذا الاجماع والتحقيق ان
 كون الصانع بمعنى المنفرد بالتدبير في العالم منحصرا في الله نعم يجمع عليه بين المسلمين بل هو من ضروريات الدين بل لا
 خلاف لاحد من العقلاء من الفلاسفة وغيرهم في ذلك الحكم القائلون بالجواهر المفارقة للذات في العالم يجمعونها
 مفهومة تحت اية الله نعم ولا يجمعونها مستقلة بالتدبير النص في هذا العالم ولعل هذا مراد شارح المصنف
 من قوله والخصم في افتقار ذلك كما قلنا عنه افتقار هذا هو احد الخصال في كلام المصنف ان القول بالواسطة المستقلة
 في التدبير في العالم الجسماني غير معقول اي لو اذ هب احد من العقلاء وان كان ما لهذا الاحتمال والاحتمال الاول الذي
 وجهه بكلام المصنف والحد عند التحقيق وقد وجد عبارة الله بنوحها ما سيذكرها انما رد لما قد يقال ان الواجب في طرفة
 بين الموجب المختار لان المراد بالاجابة وما فعله الطبايع وهو متفق عندكم لا محذور بالاختصاص ما فعله من الحيوان وهو
 منته عنده لان اختيار الحيوان يمكن واختياره لم يجلد يكون واجبا وهو واسطة بين الموجب الذي فهمه تفرير الرد
 انه لا مزية للواسطة بين الموجب المختار فان المختار ما يكون فعلا بالاختصاص او كان اختياره واجبا او ممكنا الا ان
 ان سار صفاته لم يثبت كصفاته ولا يلزم ثبوت الواسطة فكذا الاختيار ومنها ان حاصل الكلام هو انه لما ثبت عند
 وجود العالم ان في الاجابة بطلب الاختيار اذ لا واسطة بين الاجابة والاختيار فاذ انتم لعلها ثبت الاخر وذلك لان موحد
 الله اما ان يمكن تخلف اثره عنده وهو المختار او لا وهو الموجب لا واسطة بين التفرع والابتن ومنها انه رد لما التزم
 الاشعرى من انه نعم موجب بعض ما يصدر عنه وهو صفاته ومختار في بعض الاخر وهو ما لا يكون واسطة بين
 مطر المختار مطر ولا يختار في كونه غير معقول ويمكن عرض الوجوب الامكان للاثر باعتبار بن جوار من دليله في
 الفكرة وتفرير ان تحقق الفكرة اعني لئلا في العقل والترك بصفة مكان الاثر بالنسبة الى المؤثر لكنه ان استجمع
 التأثير كان الاثر واجبا والا كان مستغفلا لا يتحقق مكان الاثر لما فانه الوجوب الامتناع فلا يتحقق الفكرة وتفرير
 الجواب فالا انم صفاة الامكان للوجوب والامتناع لكونها باختيار احداهما باعتبار الفكرة فقط وثانها بالاختيار
 سائر الشروط كالارادة كما انتم بفتح اجتماع الوجوب بالاعتبار مع الامكان الذاتي في المعول عند الفاعل بان الممكن

في الجواب

في الجواب

ما لم يجز بوجوب كما هو الحق على ما مر سابقا في هذا أحداهما باعتبار جهة والاخر باعتبار علته ويمكن اجتماع الفعل
 على المستقبل مع العدم في الحال الجواب عن ذلك انه لا يفرق بين ان الفعل في الممكن من الفعل والترك اما حال وجوبه
 فلا يمكن من الترك كون الوجوب واجبا واما حال عكسه فلا يمكن من الفعل كون العدم واجبا ولا يمتنع الاثر عكس
 الوجود والعكس فاذ لم يمكن تحقق العدم في أحدهما لم يمكن له وهو المطر ونظر الجواب ان الممكن انما هو في حال العدم
 لكن من الفعل لا في هذا الحال بل في ثاني الحال الذي هو مستقبل لنسبة لغيره فلا منافاه وكذا القول في الممكن من الترك
 فانه في حال الوجوب لكن من الترك في ثاني الحال من غير منافاه وذكر المصنف في نقد المحصل ان هذا الجواب لا يصح من قبل
 الاستدلال لان الفعل في العدم مع الفعل لا قبله بل هذا الجواب انما هو جوابا عما قيل ان الفاعل ينقدم الفعل على الفعل
 ثم قال لكن هذه اشكالان أحدهما ان يقال ان الممكن امرضا في الامور الاضافية تشدد على تحقق المضامين فلا يجوز
 بثبوت الممكن الان مع ان احد المضامين ليس يتحقق لان الجواب عنه ان لا يتم ان هذا من الاضافات التي يمنع تحققها
 الا عند تحقق المضامين ولم لا يجوز ان يكون الممكن لا يعلم فانه لا ينفصل عن تحقق المضامين ولذا لم يعلم والعدم ما
 يقطع بانه لا يتحقق له وكذا لا بد من ان الواحد من سائر ما لا يتحقق بعد مع ان العلم لا يفصل الآيين عالم ومعلوم
 والارادة الآيين من قبله وما قد قيل على ان الاضافة المنفصلة عن تحقق المضامين نوع اخر يخص هذا النوع وهو ما
 كان من باب القوة والتقدير وكون الشيء ميسرا وشما لان محذور الاشكال الثاني ان يقال ان اجزاء خصوص الممكن
 الان لا من اربع في ثاني الحال فحينئذ سبق العلم على معلولها الزمان لان كل ما يشترط ان يكون له العلم منها
 مؤثرا فاعل الجواب ان هذا في سائر ما مع المشترك وهو المؤثر به وهو غير مفيد لجواز ان يكون خصوص الاجاب في
 بين الموضوعين هاتين فان قبل الاولى ان يجاب عن هذا الدليل على الجواب عن الدليل الاول فان وجوب وجود الاثر
 بالارادة في حال الوجود لا ينافي امكان الترك بالنظر الى ذات الفاعل فان الممكن من الفعل والترك انما يكون بالنظر
 الى ذات الفاعل فان الممكن من الفعل والترك انما يكون بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو قادر وهذا يتحقق في كل واحد
 الوجود والعدم واما الجواب انه في حليان ثاني الحال لا يمتنع وجوب الفعل وعدمه فيقول السؤال على التقديرين فلا
 يتحقق الفعل على المستقبل ويحتاج الى الجواب المذكور فلما الدليل الاول كان باعتبار منافاه الوجوب مع الامكان
 بمعنى التساوي في الطرفين فيمكن في دفعه كونها باعتبار سبب واما السؤال الثاني فهو باعتبار منافاه الوجوب مع
 الوضوح لا يندفع هذه المناهضة بكونها من اعتبارين فان اجتماع التقيضين اعني الوجود والعدم لا يمكن ان يقع
 محبتين على نفسين واما على ثاني الحال لا يمتنع عن وجود الفعل وعدمه فضروري لان سببا منها ليس يقع في الحال
 لا بالنظر الى الفعل وهو لا يصح الازالة لامكان تغيرها في ثاني الحال فيمكن تحقق الممكن في الحال من كلتيهما في الحال
 وانتفاء الفعل ليس فعل الصدق الجواب عن ثالث فقرته ان الفاعل على وجود الشيء فادرا على عدمه ايضا فادرا على عدمه ايضا لكن الفعل
 على العدم بطا لانه في محض لا يصلح اثر التوثر ولا في الاصل اذ لا شيء من الازالة يتعلق بالفعله بالمعنى المتنازع
 فيه ونظر الجواب ان متعلق الفعل هو انشا الفعل وهو يتحقق بان لا يفعل الفعل الا بان يفعل العدم والشيء في نفسه
 انما المستدل ان اراد بقوله ان الفاعل على وجود الشيء فادرا على عدمه ايضا فادرا على فعل العدم فهو ثم وفيه هو العدم
 لا يستلزمه وان اراد بقوله ان لا يفعل فهو مستلزم ويطرد ان اللازم ثم لان انتفاء الفعل لا يستلزم فعل الصدق
 حتى يطل بالوجهين العدم الان في فقد رغبنا في المعنى ان لا يفعل الفعل فيستلزم العدم او بفعله فيزول ايضا والعدم
 لا يصلح اثر الوجود لكنه اثر العدم بمعنى الاستيناع فان عدم المتعثر على عدم العلة على ما مر سابقا وذهبنا

عدم الفعل من حيث عدم المشبه به هو اثر الفكرة بهذا المعنى. هذا لا يرد على الدليل انه اذا لم يكن العمل اثر الفكرة
 ان يكون عدم الحوادث لانها متنازعة من انشاءها حال عدمها وانفلاها حال وجودها وان لا ينعدم شيء من الموجودات
 الممكنة لا سيما لانعدامها بالذات بالظهور بالغيرية لما ذكرنا ان يكون الممكن الفكرة واجب الوجود لما ذكرنا لا يجوز
 عدمها بالغير لما ذكره ولا بالذات لكونه ممكنا متنازعا عن الوجود على الحكم وقد يدعى هذا الاخير بان عدمه هو اذا العمل
 عليها ليس نظر الى ذاتها بل لكون العمل غير صالح للتاثير وهو خارج عن شئها الممكن فلا يلزم وجودها بالذات و
 يمكن بذلك الاول ايضا كما لا يخفى واعلم ان اصل هذا الدليل شبه حكماها الامام في المحصل ولم يوجبها ومخصوصا
 ان قول المتكلمين القادر هو الذي يجب ان يكون مترددا بين الفعل والترك انما يتبع لو كان الفعل والترك مفترقين
 لكان الترك محال ان يكون مفترقا لان الترك عدم والعكس في لا فرق بين قولنا لم يؤثر اثرنا في عدمها ولا في قولنا
 ما اوجدته في عدمه الاصل وان كان عدمه العالي هو العدم الذي كان سحالا سنادا الى القادر لان تحصيل
 الحاصل محال فثبت ان الترك غير مفترقا وان كان كذلك استحالة ان بقى القادر الذي يكون مترددا بين الفعل والترك واجبا
 عنها المنة في القدر ان قال لا يجوز ان يكون في الوجود حقيقة متمكنة من ان يفعل الفعل في الثاني ومن لا يفضل في
 الثاني فاما الاشكال الاول وهو قوله لا فرق بين قولنا لم يؤثر وبين قولنا اثرنا فليس يلزم لان بينهما فترقا معقولا
 كما افرق بين قولنا لم يعلم وبين قولنا علم لاننا علم بالظن العدم المقيد والعدم المطلق وكلها عدم وليس بينهما قولنا
 لا يعلم فضيلة صادقة على الحجاب والمعدوم وكلها لا يعلم وقولنا يعلم العدم لا يستند على ذلك فكيف يفرق بين قولنا
 لا يجوز بين قولنا لا يجوز فان الجسم لا يجب وجوده وهو فضيلة صادقة ولا يستند الاخرى هي قولنا لا يجوز لانه لا وجود
 لا وجود لما وجد الاجسام اما الاشكال الثاني وهو قوله ان قولنا ما اوجدته في عدمه في عدمه الاصل في الجواب عنه
 هذا الكلام اما ان يفرض في الباري نعم او فبنا فان فرض في الباري في ما ان يفرض فيه قبل خلق العالم والزمان او بعد
 ان خلق العالم والزمان فان قبل الخلق فليس قبل خلق العالم امر يستمر ويقتصر اولا فالاول لا يستند عليه كاستمرار بقا
 الجسم واما وكما ان الاستمرار الوجود لا يتعلق به الفكرة فكذلك الاستمرار العدم فقد بطل على هذا العرضا البتة عليه
 الاشكال وان فرض الكلام فبنا او في الباري نعم بعد خلق العالم والزمان فالجواب ان العدم مستمر بحسب استمرار الخلق
 حال الخلق لا يخلو لا نقول انه ممكن من العدم الخالي كما لا نقول في طرف الوجود انه ممكن من الوجود الخالي بل كما قلنا في طرف
 الوجود انه ممكن من الوجود لا ينافي الثاني كقولنا في طرف العدم انه لا يمكن من ان لا يوجد في الثاني وعدم الفعل
 في الثاني ليس هو العدم الحاصل لان لم يزل من قولنا انه ممكن من ان نقول بتحصيل الحاصل بل هو عدم غير العدم الخالي
 فثبت ان الاشكال منقطع على كلا الفرضين هذان ان الامام حكى شبهة اخرى محمولة ان الباري نعم لو كان قادرا
 لكائن قادريه اما ان يكون لازمية او لا يكون والاولى لان التاثير يستند على صحة الاثر لكن لا صحة في الاول
 لان الازل عبارة عن نفوذ الازلية والحادث ما يكون مسبوقا بغيره والجمع بينهما مع والتاثير ايقن لان قادريه اذا لم يكن
 اذلية كان سحادة فافترقا الى مؤثر فان كان المؤثر غنا عاذا البحث كما كان وان كان موجبا كان المبدأ الاول موجبا
 ولجاء عنها التاثير الباري فثبت بان هذه الشبهة مبينة على بطلان كون الاول حالة معينة منفصلة عن الحالة الاخرى كما
 لا يزال في هذه البنية فاسد فانه ليس لازما له مقبلة يمنع الفعل ولا يزال حالة اخرى صحح فيها الفعل والمفعول من الاول
 امتناع الاول في فقط وان كان كذلك ففيه قولنا ان الباري سبحانه لم يزل قادرا ان يوقفنا العدم مستمر قبل العالم انه لا حال
 من الاحوال شامخة الا ويصدق عليها انها قادرة على الفعل وهذه القضية لا ياموتها العالم مستحيل ان يكون قد

لانه لا منافاة بين قولنا الحادث الذي له كون وموافق محققهم حدوثه على وجوده ولا يقع هذا التعبد على المحكوم
 يجوز ان على الينقطع هذا الحكم عند موطنه بل هذا الاول للخطا لا يجوز حدثه فيه وبين قولنا الحادث الذي له كون
 وموافق فيحصل ان يكون فيها لانه لو كان قدما لا يجمع له انه قديم وان له كونا زمانيا وذلك منافا لما قلنا انه
 لا منافاة بين القولين لانها قد صدقا معا ولو كان بينهما منافاة لم يصداق هذا ان لا منافاة ولا منافاة بين
 قولنا لم يزل الباري قادرا وبين قولنا الحادث لا يتحقق ان يكون قدما وان في الكلام على بطلان فهم كون عدم خبر
 العالم مستمر كان الجواب من التهمة سهل لانه يكون معنى قولنا الباري لم يزل قادرا ان لو ازم فانه المقدس حجة ان يصح
 ان يتجدد ولا يلزم من قولنا هذه الذات لازم وهو حجة ان يتجدد ان يكون لها لازم اخر وهو ان يتجدد لان القديم لا
 يتجدد فاذا قيل لنا هذا قد تكرر ان لا يلزم لانها لا تسمى ان ذاتها من لوازمها التي لا تشكك الثلاثة عن الفردية ان يتجدد كما لا تشكك
 من ان يفعل ام يغيبه ان من لوازمها ان يجمع بين الشيء ونقيضه فان قال سالكم عن الثاني قبله الجواب ان لا يلزم ان لو ازم
 امر يتجدد عقلا فليس معنى قولنا ان لم يزل قادرا انها ممكن من جعل ما لا يتصور ان يكون قدما وان قال سالكم عن
 الاول قبله نعم هي ذات من لوازمها ان يفعل لكن لا يصح ان يفعل الا مع الحدث فادن هي مستلزمية لامر لا
 يفعل الا مع الحدث فلا يلزم ان يستلزم امر غير ذلك بانفس الحدث وهو لما بقى قد تكرر ان استار الى اثبات ان قدرته
 متاملة لجميع الممكنات فبالضرورة العلم اى علة المقدورية وهي الامكان لانه علة الحاجة الى المؤثر وهو اما
 قادر ويجعلها كاشفها الى المؤثر القادر على ما امره بكل ممكن فهو ممكن الصدق عن المؤثر القادر الذي ينتهي اليه كل
 مؤثر من حيث هو قادر على نظر الى مجرى قدرته وان كان قدما بمنع نظر الى ارادته وعلمه بنظام الحيز وهو عين الامكان
 عام للمكان فهو متبني مستلزم عمومية الصفة اى المقدورية وبالمنع المذكور يجمع الممكنات مفقده لانه بالمنع
 المذكور وهو المطلق اسند الى عموم قدرته في المشهور على ما في الواضحة وشعره بان المنقضية للفكرة هو الذات لا
 اسناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب لا مشاع بمجمل المقدورية ونسبة الذات الى
 جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وذلك بناء على ان المعدوم ليس شئ وانما هو محض
 لا امثلية له ولا لا يتخصص فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه مغلالة للضرورة وطلت
 المعدوم لا مادة له ولا ضرورة خلاف الحكم والام يمنع اختصاص البعض بقدرته بوجه دون بعض كما يقول الخصم فله
 قاعدة الاعتراض الجازان يكون خصوص بعض المعدومات المتميزة الثانية ما منع من غلق العدة به وعلى قانون الحكم بها
 ان تستبعد المادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى القدرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ولا يلزم
 من محاذير الاحتياط لتركها من الجواهر المرادة المتماثلة الخفيفة لكون اختصاصها ببعض الاعراض لا لادة الفاعل الخفا
 اندمع ثنائيا لاجازان يكون ذلك الاختصاص الذاتي فلا قدره على ايجاد بعض اخرى وهذا الاسناد لا ينعقد
 ففي شبهة المعدوم في الخارج لا يستلزم نفى التمايز عن المعدومات مطروحة ان المفهوم عدم اخر منها بوجه عند
 يختص كلتها باحكام مخصوصة اذ في نفس الامر فان عدم العلة موجب لعدم المع من غير عكس وعدم الشطر منافي
 المشروط وعدم المشروط لا ينافي وجود الشطر الا غير ذلك على ما مر من مباحث الامور العامة وابقى الامكان محال
 المناقشة على قواعد الحكم فالاولى هو التمسك بالنصوص الدالة على كون قدرته عامة كقوله نعم والله على كل شيء قدير
 وامثاله ذلك كما في شرح المقاصد ثم ان اسماج العلامة رده حمل كلام المصنف عليها على اختيار من قبله لا شاعره والا
 الى الاسناد لا المذكور فقال بطلان ان الله نعم قادر على كل مقدور وهو مذهب لا شاعره وخالف اكثر الناس في ذلك

في جوابه
 في جوابه

قد مر

ثم ذكر مضافا اليهم ثم قال هذه المضافات كلها باطلة لأن المتضمنة لتعلق القدرة بالقدور وانما هو الامكان اذ مع الوجب
والامتناع لا يخلق والامكان متساوي في الجمع فثبت الحكم وهو صحة التعلق والى هذا اشار المصنف بقوله وعمومية العلة اعم
الامكان ليسلزم هو متبعية الصفة الى القدرة اسيق وانا نقول ان بينهما مقابلا بينهما ان الله فم قادر على كل ممكن سواء خلق
به القدرة فوجدنا لا فم بوجدنا ووجدنا بقدرة مخلوق وهذا هو الذي حملنا كلام المصنف عليه القول بعمومية القدرة بهذا المعنى
غير مختص بالشاعر بل اكثر الملبين فاعلمون به كما سنعلم عنهم في الثاني انه قد رد على كل فخر ورو هذا الخبر من الاول
لجواز ان يكون من الممكن ما ليس بموجود فضلا عن ان يكون معقد القادر وهذا المقام الثاني قد يفسر بان كل ما بوجدنا
الممكنات فهو معلول له فم بالذات او بالواسطة وهذا اما النزاع لاحد منه من القائلين بوجوب الواجب انما هو
في كيفية الاستثناء وجود الوسائط وفقا صلبها وان كل ممكن الى متى ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب قد يفسر بان
ما سوى الله فم من الموجودات دافع بقدرته وازادته ابتداء وهذا هو مدعى المشاعر وظان ذلك ليس بمشاعر عند
المصنف فلا وجه لحمل كلام المصنف على مدعى الشاعر والشارح القديم بانه حمل كلام المصنف على الاستدلال المشهور بحمل
العلة على المصحح لا الموجب لذلك على كون علة المقدرة به هو الامكان بان الوجوب الامتناع بمقدار المقدرة
وكذا العلامة حيث علمه بان مع الوجوب الامتناع لا يخلق ولما نحن فاعلمنا العلة على الموجب لما ذكرنا من عند
الدليل المذكور كعدم وجود المنقضي والمصحح غير كاف بدون وجود الشرط وعدم المنافع في اختصاص بعض الممكنات
بشروط الخلق القدرة او بما يقع عنده واما الشارح القوي فهو ان حمل العلة على الموجب كما حملنا عليه لكن لا ينطلي لوجه
الاستدلال به ورد عليه انا لانتم ان الامكان هو علة المقدرة به بل هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب
فادر هذا واعلم ان المنكرين لعموم قدرته فم في المقام الاول طوائف منهم التوبة القائلون بان للعالم الهيم
ظلاله هو مبدأ الخيرات هو بوزان ومبدأ الشر هو امر من محاصل شبههم ان في العالم خيرات وشر وان لو كان مبدأ الخير
والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب على ما في كتب النجوم هو منع الزوم ان ازيد بالخير من غلب
بخير وبالشر من غلبته ومنع استعالة اللازم ان ازيد بالخير خالق الخير وخالق الشر في الجملة نظرية الاسرانية لا يصح إطلاقها
الشر على غيره بل نظريته في من غلبته او لعدم التوفيق من الشر وهذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة اذ لم ان يفرقوا
بان الله فم صرف الوجود ومحض الخير فيمنع ان يصدر عنه الشر الذي مناطه ليس الالعدم على ما قد جرى موضعه وما
كان الشر طالبا او مغلوبا لامتناع صدور الالعدم ونقضه من الوجود بل من الجوابين يقال ان الشر والذاتية هي
الاعدام بما هو اعدام لا يثبت على موجوده بل على اعدام الوجود كما نرى في علمه واما الخي هو شره بالعرض كقائه
الناس للثوب القاطع للعضوفى من حيث كونها شره صادرة عن مبدأ الوجود الذي هو صرف الوجود بالعرض لا
بالذات والجميع هو صدور الشر عن الخير المحض بالذات لا بالعرض هذا ونقل عن ارسطو في دفع شبهة التوبة ان الاشياء
على خمسة احوال انما الاخير منه وما لا يثير فيه وما يبتلى بان منه وما لا يغيره فالب ما شره بالبعثان الواجب بالذات
لما لم يمكن ان يصير مبدأ للشر وجب ان لا يصدر عنه الا من هذا الامتناع او ما لا يثير فيه منه وما لا يغيره فالب لان
ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كبير وانه قد اخبرنا بذلك في محققه ما ذكرنا والا لورد عليه ان صدور الشر
عن الخير المحض لو كان مستقفا فلو اعد لك طلبه وكثيره ولما اذ قلنا ما امتناع الصدور بالذات دون العرض شيئا
القليل والكثير فذلك لا امتناع ان يكون ما بالعرض اما على بالذات او ما بالطلبية ثم ان الممكن يكون في حكمة الشر
وشره ان القول بتورده الطلقة كان طريقه اهل الاشراف من حكماء الفريغ هو مدعى على الوجوب الامكان لا

المسئلة الاولى ان اشد ما نور والآخر ظلمة لان هذا لا يقول عاقل فضلا عن ضللاء فادر الخاضعين عن العلو
 الخفية ولهذا قال النبي في مدحهم لو كان الذين بالثر بالثنا ولته رجال من فارس وان هذا الذي يقول حكماء الفخر
 ليس فاعده كفرة للجوس الفاتلين بظواهر النور والظلمة وانها مسبلان اولان لانهم مشركون لا موحدون وليس بين الحكماء
 السابلي الذي كان نصر الى الذين محوس الطين واليه ينسب النبوة الفاتلون باطن احدهما الى الخير والآخر الى الشر
 وخالفه هذا ومنهم في المشهور الفلاسفة الفاتلون باشتاع ان يصعد عن الواحد الى الواحد فلهذا في مباحث الفلاسفة
 العامة واقاما ما قبل انهم انكروا اصل الفكرة فلا معنى لعدم من ينكرى عيوبها ففسا طتماخر الا ان يكون مراده انهم
 منكرون للفكرة بالمعنى المتنازع فيه فلبا اقل واتما فلنا في المشهور لان التحقيق الحكماء وان فالوا بالوسائط لكن
 لا موثر عندهم في الحقيقة الا الله والوسائط ليست لاجهات الصدور والناظر لا مؤثرة بالاستقلال ونا هيكلة ذلك
 كلام بهتيا في التحصيل حيث قال فان سئل الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو يرى من كل الوجوه معنى ما بالقوة
 وهذا هو صفة الاول ثم لا غير ذلك لو كان فقيلا لوجود ما به معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان للعدم شركة
 في اعادة الوجود كان لما بالقوة شركة في الخراج الشئ من القوة الى الفعل انتهى فمختصة ان كل ممكن زوج تركيبة منه على
 ما بالقوة ولو لم يجب اليان فقط وهو الذي من جهة ذاته وعلى ما بالفعل وهو الذي من جهة ذاته وعلى ما بالفعل
 هو الذي له من جهة صفة الحقيقة فابستاعه عن الجهة التي هي الكثرة فان ماله من ذاته ليس لا لعدم والقوة فلو
 صدر عنه من هذه الجهة شئ لم كون العدم والقوة مؤثرا في الوجود والفعلية هذا ومنهم النظام وانباعه الفاتلون
 بانه لا يفيد على خلق المتابع لافضائه الى الجهل والسقطة ثم عمن ذلك ومنهم الفاتلون بانه لا يفيد على ما علم انه لا يقع لاسخا
 ومفوض وكذا ما علم انه يقع لوجوبه منهم الكعبه وامثاله الفاتلون بانه لا يفيد على مثل مفذور العبد حتى لو حررت جوهرا
 المجتزى وحركة العبد الى ذلك الخبز ثم تهاك الجركان وذلك لان فعل العبد ما عشا وسفه واطاعة بخلاف فعل الرب
 ومنهم الجبائيان وانباعهما الفاتلون بانه لا يفيد على مفذور العبد والآن امكان وقوع الفعل والترك معا في
 والحادا الاختلاف بينهما وامكان وقوع واحد بوترين منفصلين اذا انفقا في احدهما والجواب عن الكل سلبه شبهة شوية
 والجوس يختص به الحكماء هو ان شيا ما يمكنكم به على تقدير تملكه لا يدل على امتناع الصدور نظر الى غير ذلك
 كما هو المظهر على غاية ما قد ذكرنا انما هو امتناع الصدور لما في امكانه من حيث هو هذا واقا منكم هو لفظ
 في المقام الثاني بحسب النسبة الثاني بعد النبوة والجوس فالفاتلون باشتاعه ان الفاتلون بالعباد اليهم والحكماء
 الفاتلون بوجوب الوسايط في وجود الكثرة عنه ثم المسئلة الثانية في علمه بقره انفوج به والعقل في انه ثم
 عالم بذاته وبما سوا من معلولاته فاسد بقوله والاحكام والقيم واستحكا كل شئ اليه لا علم الى دليلين مشهورين
 اولهما في المشهور للثكنين وهو يدل على ثبوت علمه بقره باضاله ولا وبواسطه على ثبوت علمه بذاته واتما فلنا في المشهور
 لان الحكماء انهم ليسندون به كما ستعلم وثابتهما للحكماء وهو بالعكس من الاول اعني انه يدل على ثبوت علمه بذاته ولا
 وبواسطه على ثبوت علمه بمعلولاته اما الاول فمفروء ان اضاله بقره محكة منفعة وكل من كان فعله محكا منفعا فهو
 عالم اما الكبير فبديهية بعد الاستفراء والاختباتان من راي خطوطا ملحية او سمع الفاظا ضحكا بنيت عن معاذيقه
 واعراض صحيحة لم يشك في انها صادرة عن علم وروية لا محالة فان قيل كيف يمكن ادعاء الضرورة في الكبير وقد
 اسند جمع من الحكماء العقل انما يخلقه الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عدمية الشغور سموها المصنوع
 فلنا خفاء الضرور على بعض العقل انما على انهم لم يجعلوا المصنوعة مستقلة في ذلك بل لم معترفون بكونها متحررة

كلام بهتيا في التحصيل حيث قال فان سئل الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو يرى من كل الوجوه معنى ما بالقوة
 وهذا هو صفة الاول ثم لا غير ذلك لو كان فقيلا لوجود ما به معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان للعدم شركة
 في اعادة الوجود كان لما بالقوة شركة في الخراج الشئ من القوة الى الفعل انتهى فمختصة ان كل ممكن زوج تركيبة منه على
 ما بالقوة ولو لم يجب اليان فقط وهو الذي من جهة ذاته وعلى ما بالفعل وهو الذي من جهة ذاته وعلى ما بالفعل
 هو الذي له من جهة صفة الحقيقة فابستاعه عن الجهة التي هي الكثرة فان ماله من ذاته ليس لا لعدم والقوة فلو
 صدر عنه من هذه الجهة شئ لم كون العدم والقوة مؤثرا في الوجود والفعلية هذا ومنهم النظام وانباعه الفاتلون
 بانه لا يفيد على خلق المتابع لافضائه الى الجهل والسقطة ثم عمن ذلك ومنهم الفاتلون بانه لا يفيد على ما علم انه لا يقع لاسخا
 ومفوض وكذا ما علم انه يقع لوجوبه منهم الكعبه وامثاله الفاتلون بانه لا يفيد على مثل مفذور العبد حتى لو حررت جوهرا
 المجتزى وحركة العبد الى ذلك الخبز ثم تهاك الجركان وذلك لان فعل العبد ما عشا وسفه واطاعة بخلاف فعل الرب
 ومنهم الجبائيان وانباعهما الفاتلون بانه لا يفيد على مفذور العبد والآن امكان وقوع الفعل والترك معا في
 والحادا الاختلاف بينهما وامكان وقوع واحد بوترين منفصلين اذا انفقا في احدهما والجواب عن الكل سلبه شبهة شوية
 والجوس يختص به الحكماء هو ان شيا ما يمكنكم به على تقدير تملكه لا يدل على امتناع الصدور نظر الى غير ذلك
 كما هو المظهر على غاية ما قد ذكرنا انما هو امتناع الصدور لما في امكانه من حيث هو هذا واقا منكم هو لفظ
 في المقام الثاني بحسب النسبة الثاني بعد النبوة والجوس فالفاتلون باشتاعه ان الفاتلون بالعباد اليهم والحكماء
 الفاتلون بوجوب الوسايط في وجود الكثرة عنه ثم المسئلة الثانية في علمه بقره انفوج به والعقل في انه ثم

ولما كان يجب ان يعلو الكائنات التي بنى بالرفع الجوهر الباري والصلب مكان كل كائن حيث يكون الغالب عليه وجب ان يكون الارض بالكم في الحيوان والنبات ومع ذلك فقد كان يجب ان يكون مكانها العبد من الحركات السماوية فان تلك الحركة لا يلبث بناثر الحبس غيرها او اشد منها فوضعت الارض في ابعد المواضع عن الفلك وذلك هو الوسط واذا كان الماء يعلو الارض في هذا الغيب وكان مكانا ابعده اكثر من المكانيات وكان قسما من الارض في الضوء البارد جعل الماء يعلو الارض في الهواء الذي لا يثقل في النار في الطبيعة ولما كانت الكواكب اكثر ثباتها بوسط السطح الساخن فخصصت الشمس والارض وكان في هذا العالم اجراما فوق الارض من الاسطح مستقيمة في السطح الساخن والارض جعلت الارض ملوثة بالغير لثبوتها السطح ولم يحط بها الا فيستمر عليها الكائنات والسبب في ذلك ان الشمس وحفظها للشكل الغريب في استقامتها واليه فلا يبقى مستديرا بل مضطربا ويميل الماء الى العور من جهة والارض والسماء لم يخلق جميع اجزائها الكيفية والالها ففقدتها السطح بل خلقها كواكب ساكنة ولا ارض فخلها في موضع بعينه ففسد ذلك الموضع ولم يؤثر في موضع اخر ففسد ذلك ايضا بل جعلت حركته لتبطل الثابت من موضع الى اخر ولا يبقى في موضع واحد ففسد لو كانت الحركة التي نرى لها غير مبررة لفسدت من الاوطار والغير بطما فيفعل السكون ولو كانت حركتها الخفيفة تلك السريعة بعينها للزمن ثابرة ولم يزلها هناك ولم يبلغ سائر النواحي بل جعلت هذه الحركة فيها ثابرة حركتها مشتملة على الكل ولها في نفسها حركتها بطيئة يميل بها الى نواحي العالم الجوامد والاولى ان الشمس مثل هذه الحركة لم يكن شئ ولا يصفى لافضل وتختلف بين سطحي الحركتين وجعلت الاولى سريعة وهذه بطيئة فالشمس تميل الى الجنوب شئ يستعمل على الارض التامة البرد ويختلج الرطوبة في باطن الارض ويميل الى الشمال بعد ذلك صيفا يستعمل الحرارة على ظاهرها الارض ويستعمل الرطوبة في فئدة النبات والحيوان واذا لفت باطن الارض يكون البرد فاجبا والشمس مالت فثارة بجعل الارض غدا وناذة تعدد ولما كان القمر يفعل شئ ما يفعل الشمس من النسخين والتحليل اذا كان مستديرا فثوى النور بجعل حركته في نبتة مغايرة الحركتين الشمس فشمس يكون في الشتاء جنوبية والبرد شمالا لثلا لعدم السبب المسحوق ومما كانت الشمس صيفا على سمت رؤس اهل المروج جعل وجهها هناك لثلا ليجتمع حركتها الجبل ودرج المسافة معا وتبذل النارية ولما كانت شأنا بعيدة عن سمت الرؤس جعلت ضيقها هناك لثلا ليجتمع بعيدا وبعد المسافة فيقطع النارية وكانت الشمس في هذا الغريب وفوق هذا العبد لما استحوذت بها الذي يكون عنها الا وكل يجنح في كل كوكب في كل شئ ويعلم انه يجب ينبغي ان يكون عليه شئ كل الشخ فوله وكل يجنح فيفقد الخ معناه انه لما دل النديم المعلوم لها في البعض على علم الفاعل ثم واد هذا التدبير مسببت علم كماله ذلك على النديم في سائر افعاله ثم وان لم فعله فليست برقظ هرات الاشلال بهذا الوجه غير مختص بالمتكلمين بل هو احدى الحكماء لان وجه الاحكام والانتان في الندابير الكلية والمنافع الجزئية مما ظهرت بحسن بجمعهم وشدة لعنائهم كما لا يخفى على المتدبر في علومهم الطبيعية والرياضية فثبت علمهم بفعالها واثارها صادرة عن عالمها معصا لهما ومناضها فان هذا دليلكم منقوض بما قد وجد من الحيوان ان الجسم من الاعمال المحركة المنفعة في زديع مساكها وتليد معانيها كما لكثير من الحور والظهور على ما هو في الكتب سطوة وفي ما بين الناس مشهور وكفى في ذلك ما يفعل النحل من البيوت المستديرة المتشاذية بالمسطر فجار واختيارها للشد من الذي هو اوسع من المثلث والمربع والخمس ولا يقع بين المستديرة كايضا في المثلث وما سواها من المضلعين وهذا لا يعرفه الا المتأد من اهل الهندسة وكل الهندس يكون ينبغي تلك البيوت ويجعل لها مسددا ولعل على تناسبه بل لا اذ مع انها ليست من اول العالم فلما لان

ولما كان يجب ان يعلو الكائنات التي بنى بالرفع الجوهر الباري والصلب مكان كل كائن حيث يكون الغالب عليه وجب ان يكون الارض بالكم في الحيوان والنبات ومع ذلك فقد كان يجب ان يكون مكانها العبد من الحركات السماوية فان تلك الحركة لا يلبث بناثر الحبس غيرها او اشد منها فوضعت الارض في ابعد المواضع عن الفلك وذلك هو الوسط واذا كان الماء يعلو الارض في هذا الغيب وكان مكانا ابعده اكثر من المكانيات وكان قسما من الارض في الضوء البارد جعل الماء يعلو الارض في الهواء الذي لا يثقل في النار في الطبيعة ولما كانت الكواكب اكثر ثباتها بوسط السطح الساخن فخصصت الشمس والارض وكان في هذا العالم اجراما فوق الارض من الاسطح مستقيمة في السطح الساخن والارض جعلت الارض ملوثة بالغير لثبوتها السطح ولم يحط بها الا فيستمر عليها الكائنات والسبب في ذلك ان الشمس وحفظها للشكل الغريب في استقامتها واليه فلا يبقى مستديرا بل مضطربا ويميل الماء الى العور من جهة والارض والسماء لم يخلق جميع اجزائها الكيفية والالها ففقدتها السطح بل خلقها كواكب ساكنة ولا ارض فخلها في موضع بعينه ففسد ذلك الموضع ولم يؤثر في موضع اخر ففسد ذلك ايضا بل جعلت حركته لتبطل الثابت من موضع الى اخر ولا يبقى في موضع واحد ففسد لو كانت الحركة التي نرى لها غير مبررة لفسدت من الاوطار والغير بطما فيفعل السكون ولو كانت حركتها الخفيفة تلك السريعة بعينها للزمن ثابرة ولم يزلها هناك ولم يبلغ سائر النواحي بل جعلت هذه الحركة فيها ثابرة حركتها مشتملة على الكل ولها في نفسها حركتها بطيئة يميل بها الى نواحي العالم الجوامد والاولى ان الشمس مثل هذه الحركة لم يكن شئ ولا يصفى لافضل وتختلف بين سطحي الحركتين وجعلت الاولى سريعة وهذه بطيئة فالشمس تميل الى الجنوب شئ يستعمل على الارض التامة البرد ويختلج الرطوبة في باطن الارض ويميل الى الشمال بعد ذلك صيفا يستعمل الحرارة على ظاهرها الارض ويستعمل الرطوبة في فئدة النبات والحيوان واذا لفت باطن الارض يكون البرد فاجبا والشمس مالت فثارة بجعل الارض غدا وناذة تعدد ولما كان القمر يفعل شئ ما يفعل الشمس من النسخين والتحليل اذا كان مستديرا فثوى النور بجعل حركته في نبتة مغايرة الحركتين الشمس فشمس يكون في الشتاء جنوبية والبرد شمالا لثلا لعدم السبب المسحوق ومما كانت الشمس صيفا على سمت رؤس اهل المروج جعل وجهها هناك لثلا ليجتمع حركتها الجبل ودرج المسافة معا وتبذل النارية ولما كانت شأنا بعيدة عن سمت الرؤس جعلت ضيقها هناك لثلا ليجتمع بعيدا وبعد المسافة فيقطع النارية وكانت الشمس في هذا الغريب وفوق هذا العبد لما استحوذت بها الذي يكون عنها الا وكل يجنح في كل كوكب في كل شئ ويعلم انه يجب ينبغي ان يكون عليه شئ كل الشخ فوله وكل يجنح فيفقد الخ معناه انه لما دل النديم المعلوم لها في البعض على علم الفاعل ثم واد هذا التدبير مسببت علم كماله ذلك على النديم في سائر افعاله ثم وان لم فعله فليست برقظ هرات الاشلال بهذا الوجه غير مختص بالمتكلمين بل هو احدى الحكماء لان وجه الاحكام والانتان في الندابير الكلية والمنافع الجزئية مما ظهرت بحسن بجمعهم وشدة لعنائهم كما لا يخفى على المتدبر في علومهم الطبيعية والرياضية فثبت علمهم بفعالها واثارها صادرة عن عالمها معصا لهما ومناضها فان هذا دليلكم منقوض بما قد وجد من الحيوان ان الجسم من الاعمال المحركة المنفعة في زديع مساكها وتليد معانيها كما لكثير من الحور والظهور على ما هو في الكتب سطوة وفي ما بين الناس مشهور وكفى في ذلك ما يفعل النحل من البيوت المستديرة المتشاذية بالمسطر فجار واختيارها للشد من الذي هو اوسع من المثلث والمربع والخمس ولا يقع بين المستديرة كايضا في المثلث وما سواها من المضلعين وهذا لا يعرفه الا المتأد من اهل الهندسة وكل الهندس يكون ينبغي تلك البيوت ويجعل لها مسددا ولعل على تناسبه بل لا اذ مع انها ليست من اول العالم فلما لان

وسلان

انها

انها ليست من روى العلم مطمحوا ان يكون منها فادما هتكت الى ذلك بان يحلمها الله ثم عالمه بذلك وياها هذا العلم
 حين ذلك العقل قال الشيخ في طبقات الشفا من الوالدين بحثا بالبحث ونا مثل ان الوهم الذي لم يصحبه العقل حاله
 كيف بما لا المعاني التي في المحسوسات بما لا المحسوسات من غير ان يكون شيء من تلك المعاني محسوسا فيقول ان ذلك الوهم
 من وجوه من ذلك الالهات ان الفاضلة على الكرم من الرحمة الالهية مثل حال الطفل ساعة يولد في غفلة ما لا تتصور
 ومثل حال الطفل اذا اقبلوا به فيكاد يلفظ من سباده الى ان يطقو ويغنم بشئ لغزير مجلها بما لا الهام الا هو واذا
 فخرج من تحت هذه الغفلة ما دام رطب جنه قبل ان يبرض له وما ينفق ان يفعل بحسبة كثيرة لنفسه لاختياره وبعده كل
 الهامات عن غيرة والسبب في ذلك من اشياء موجودة بين تلك الانفس ومباديها هي دائمة لا تقطع غير ان اشياء التي ينفق
 ان يكون مرة وان لا يكون كما استعمال العقل وكحاطر الصواب فان الامور كلها من هناك وهذه الالهات ينفقها الوهم
 على المعاني الخاطئة للمحسوسات ما يضر نفعه يكون الذي ينجده وكل شاة وان لم ترفط ولا اصابتها منه تكذب وتحد
 الامس جوانات كثيرة وجوانح الطير يحد رها سائر الطير ويشنع عليها الطير الصغار من غير معرفة هذا قسم ثم ذكر
 الانقسام الاخر وما ذكرناه كناية وعند الاشراف ان لكل نوع من الحيوان تلك البساطة والرياء عفا عما يرد
 له واعناية برينته لئلا يحافظ اياه ويعتق تلك العقول اربابا للطلسمات والطلسم ضد علمه من النوع الجسماني
 مكل من تلك العقول وبطلسم اي مرجا اياه برين كل من رده منه ويوصله الى كماله ويبلغه بقد الى الصالحه وبنوع الاشراف
 باول ما ذهب اليه اقل من سبعة من الفلاسفة كهر من مباحثه ورواياتنا من الفلاسفة الى ذلك وبالجملة هذا
 السؤال مما يؤكد احكام افعاله ثم وانقائها ويحقق وجها لاسد لا يبال على كماله وتدبيره وعنايته ثم بالحق
 كما لا يخفى واما ايراد هذا السؤال على سبيل المنع على الكبير فيخرج من القانون لا دعائه الضرورة فيها كما ورد ان ثبت علمه
 ثم بافعاله دل على علمه بل انه لا يعلم كل من علم شيئا يمكن ان يعلم انه يعلم وهذا ضروري وكل ما هو ممكن في نفسه ثم
 فهو واجب له من القوة والامكان الخاص فهو يعلم ذاته بالفعل دائما وهو المطلق في الشئ في الاما ان ان تعلم ان
 كل من يفعل شيئا فانه يفعل بالقوة الغريبة من الفعل انه يفعل ذلك فعل منه لذاته مكل ما يفعل شيئا فله ان يفعل ذاته
 واعترض عليه الامام بان العقول المتفارقة ليس فيها شيء بالقوة فهو انما يفعل بالفعل فكان الواجب قبول فانه يمكن ان يفعل
 بالامكان العام ولجاء عنه المنع بان الامكان العام يقع على الامكانات الصاعدة على اتم العلم من غير ضرورة ولذلك
 لم يعتبر به الشيخ عن المصنف في هذا الموضع وعبر بالقوة الغريبة التي هي العقل بالفعل وهو الذي يقتضيه ان يكون للعاقل
 ان بلا حله معقولة من شاة فالمراد ان كل شيء يفعل شيئا فله ان يفعل بالفعل من شاة ان ذاته عاقله لذلك الشيء وذلك
 لان فعله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء وفعله يكون ذاته عاقله لذلك هو حصول ذلك الحصول ولا شك ان حصول
 الشيء للشيء لا يفتك عن حصول ذلك الحصول اذ العبر من غير فعل الشيء بشئ على فعل صدور العقل من الفعل بالقوة
 الغريبة فالمشتمل على القوة الغريبة هو العقل لا العقل وكون العقل يوجب يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة
 فيجتمع الى ذاته لا ينافي ذلك هذا وللتكليف على ان في شأن علمه ثم فاعل بالصدور والاختيار كما
 مر ولا يفتقد ذلك الامع العلم بالمقصود ويدفع عليه منع استدعاء صدور العقل والاختيار في العلم بالمقصود مستندا بصحة
 عن الجوانات العجم مع خلوها من العلم وادعاء الضرورة في لا يخرج عن اشكال لمكان فعل التام والتام هي ولا فرق بين الفعل
 والكثرة ذلك لا لو امتنع صدور الكثرة بل العلم امتنع صدور الوجود لا امتناع تحقق الشرط بل هو تحقق الشرط فمدعى
 موافق المواضع الغريبة من مجموعة والمعروض ان لا دخل للافتقار في هذا الدليل فيقول شارح المواضع فيجيبه بعبارة

وهذا العلم ينفع من العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ومقتضى سائر الاشياء التي هي معلولات الاول من حيث وقوعها في سلسلة المعلومات المتصلة من عندنا اما طولها كسلسلة المعلومات المتصلة المتناهية المنتهية اليه تعالى في ذلك الترتيب او عرضة كسلسلة المعلومات التي لا تنقطع في ذلك الترتيب اليه لكنها ينتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة من جهة الية مولدتها عرضي فبما وجميع احاد السلسلة من النسبة اليه تعالى انتهى الى هذا اشار بقوله والاخبر عايم فخلوا الدليل الاول انه بدل العلم بغيره بما علم الا نعان فيه بما علم انه معلول انه معلول ان الشئ في كتب المشايخين فبغير هذا الدليل على انه دليلان الاول انه بغيره وكل مجرد فهو عاقل لذاته وغيره من المفعولات كالمتر في معنى الفعل واذا كان عاقل لذاته وفاعله لما سواه والعلم بالعلمة يسنانم العلم بالعلم كما مر والشارحون يسمونهم اكلهم المعنى على ذلك الوجه كما ذكرنا كما لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ سيما الاشارة ان يقع فحص وفنان وظاهر كلام المعنوي ان كان يوم التثليث لكن الاظهر عندنا عندنا جملته ان ليس مجرد استنساك الكل اليه دليل العلم بل بعد الصلة الى الدليل الدال على علمه بالانه ولذا جعل بعضهم قوله والاخبر عايم على ان المراد انه دليل لعموم العلم والاولى على تقدير التثليث ان يحمل قوله وانما كل شئ اليه على احد دليلين آخرين ذابن على اصل العلم وعمومه على ما ذكرها بعض الاعلام احدهما انه بغيره لما كان مبدا لجميع الموجودات التي منها العلماء مطو العلماء يتقدمهم بل يشهد بان عالمه بذاته لا محالة لوجوب كون العلمة اكمل واشرف من المعنوي ثم من كونه عالما بذاته فذاته مسببة لجميع الموجودات التي منها الصور العلية كان مبدا لفيضنا العلوم على العلماء فكان عالما بالعلم اذ فاض العلوم ووصلها بها اولى بان يكون عالما ثم من كونه عالما مطو يعلم كونه عالما بذاته ومن كونه عالما بذاته فذاته مسببة لجميع الموجودات ثانيا كونه عالما بجميع الموجودات ولما انبأ كونه عالما بذاته وبما سواه لو ادان محييا ذلك المكون لعله بغيره وهم فرقتان من الاول الاولى من حق علمه فمطو متمسكا بان العلم اما اضافية مخصصة وصفة ذات اضافية على ما مر في مسألة العلم وعلى التقديرين يستدل بسنن من العالم والمعلوم والنسبة تستدل المعايير بين الطرفين فلا يمكن تحفة صاحب لا معايرة فلا يمكن ان يعلم ذاته واذا امتنع علمه بذاته امتنع علمه بما سواه لان علمه بغيره يسنانم علمه بذاته على ما مر والجواب يقع استدعاء النسبة العلية المعايير الحقيقية بل المعايير الاعتبارية كاذبة فيها كما في علمنا بذاتنا والاشارة بقوله والاعتبار ايضا ويختصون لذلك السقاجبة فالجواب وجوب عقل محض لذاته ذات صفاته للمادة من كل جهة فذات الشئ ان لا يفصل الشئ هو المادة وعلاقتها لا وجوده واما الوجود الصوري فهو الوجود الفعلي وهو الوجود الذي انما نرى في شئ من الاشياء بغير عقل والى يحمل بذاته هو عقل بالقوة والذي ناله الفعل بعد القوة هو العقل بالفعل على سبيل الاستكمال والذي هو لذاته هو عقل بذاته ولذلك هو معقول بذاته ولذلك هو معقول بغيره لان المانع للشئ ان يكون معقولا هو ان يكون في مادة وعلاقتها وهو المانع عن ان يكون عقلا وطريق ذلك هذا انه في المادة والعلاقتها المختص بالوجود المعاد وهو معقول لذاته ولا يتعمل بذاته وهو ايضا معقول بذاته فهو معقول بذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لان هناك اشياء منكرة وذلك لانها هو هوية مجردة عقل وبما يغيره لان هوية مجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يغيره لان ذات له هوية مجردة وهو في المقع هو الذي هيته مجردة لشيء والعاقل هو الذي له هوية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشئ ان يكون هو وانما هو بالشيء مطو لم من هو وغيره بالاول باعتبار ان له هوية مجردة لشيء هو عاقل و باعتبار ان له هوية مجردة لشيء هو معقول وهذا الشئ هو ذاته فهو عاقل لان له هوية مجردة لشيء هو ذاته فهو معقول فان هوية مجردة هي لشيء هو ذاته وكل من فكر بل العلم ان العاقل يقتضيه شيئا معقولا وهذا ايضا لا يخفى ان ذلك الشئ هو واحد ثم قال فقله فمنا ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب ان يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار

منه ليس يحصل الامر من الاعيان ان منه حجة لذاته وان منه حجة وانها لها ومبها تقديم واخره في رتبة المقادير
والفرض المحصل شيء واحد بلا منه فقد بان ان كونه عاقل لا يعقولا لا يوجب كونه النبتة الاولى الثانية من غير حجة
مع كونه عالما بذاته مستكما بان العلم صورة مشابهة للمعلوم ومنه في العالم كما في مسألة العلم وحوال الاشياء المختلفة
مختلفة على ما مر هنا كالبعض من كمسألة المعلومات اكثر الصور في الذات الاحدية وكونها فاعلية لتلك الصور فاعلة
لها لوجوب استنادها اليها لا منقطع ان يكون ثم غشا في ما هو كماله الى غير ذلك من المص في شرح مسألة العلم ان هذه
المدعيين مذكوران في كتب المذاهب والآراء منعولان عن القدماء والجواب يستدعي بمقدمة هي ان العلم على قدر
حصوله وخصوكان العلم عبارة عن حصول المعلوم لما من شأنه ان يكون عالما وهو الجواب الثاني بان ذلك الحصول
قد يكون بارشام حصول المعلوم في العالم حيث لا حصوله لذاته كذا في علمنا باننا نؤكد واننا نؤكد واننا نؤكد واننا نؤكد واننا نؤكد
وقد يكون بحصوله في نفسه عند العالم من غير حاجة الى ارشام فيه وفيما به في ذلك كما للمعلوم عند العلة فان حصوله
عندها لا يتوقف على ارشام حصوله فيه بل يكفي في حصوله بنفسه ان لا انفكاك بينه وبين العلة واما العلم
في الوجوه فبما وجدنا في بعضها غير منفك عنها وهذا معنى حصولها فان كانت العلة مجردة فاما بذا في قول
عالمه بعملها كما انها عالمة بذا في كونها غير فاعلة اياها كما انها غير فاعلة لذاته في مسألة العلم كان من احكام
العلم الحصول كونه من الكيفية النفسانية واليحيى هناك كان منها دون العلم الحضور والاشياء التي تثبت في العلم حصوله
مفارقة للمعلومات عنده ثم من ثمة فيكون له معرفة لكون المعلومات غير فاعلة اياها فبذلك في علمه ثم بهما حصولها
لدي حصوله عند لان نسبة الحصول للمعلومات المعلوم له ثم في كون حصوله اليه ثم اشتمل نسبة حصول الصور
المفعولة لنا الحاصلة في انفسنا اليها لكون تلك المعلومات معلولة له ثم صانع عنه بدون مشاركة من غيره وكون هذه
الصور صادرة عن معلوماتنا بمشاهدة من غيرنا لكون انفسنا فاعلة لها ففظ واما العلة الفاعلة لها المفضية اليها
فهي خارجة عن انفسنا لا في حصول الصور للمعلومات بل في حصولها في الامكان وحصول المعلومات له ثم حصول الفاعل المستقل
وذلك لا يوجب ولا يشك في كون الوجود اشتمل على الامكان فاذا كان الحصول هو حقيقة العلم وكان حصول المفعول لنا عالما
كان حصول المعلومات له ثم عالما بالطريق الاولى فثبت ان علمه ثم بالاشياء لا يتوقف على ارشام حصولها فيه بل يتركز في
ذاته الاحدية وكونها فاعلة وفاعلة واعلم ان هذا الكلام من المقصود مع كونها باعنا الدليل المذكور اشارة الى ما
هو محتار في كيفية علمه ثم بالاشياء فان الحكماء فيها اخلاف ولا بأس ان نقصص المقام ونسب في الكلام ونال في خبر الحق
في هذا المرام فنقول اخلاف الحكماء في كيفية علمه ثم بالاشياء الى خمسة مذاهب اولها ان العلم ليس بالمطلعي وهو ان
ثم بالاشياء انما هو تصور ان العلم على الاشياء مطابقة لها فانما بذا في ثمة الثاني من مذاهب ليس بالمطلعي وهو ان علمه ثم بالاشياء
ذاتك علمها مطابقة فاما بذا في المعلوم الاول لا بذا في ثمة كما نقل عنه في كتاب الملل والافعال انه قال ان القول الذي لا يتركز
له هو ان المبيع ولا شيء مبيع فابيع الذي يبيع ولا صورة له عند في الذات كذا في الابداع انما هو فظ فليس يقال
جهه وجهه حجة يكون هو صورة او حجة حجة يكون هو صورة والوحدة الخاصة بانه من بين الوجهين وهو الوجه
ما ليس بالاشياء وان كان هو ليس بالاشياء فالتا ليس من شيء متعاهم فثبت ان الاشياء لا يحتاج ان يكون عند صورته
فالواضح فلو كانت الصورة عند كانت مطابقة للوجود الخارج لم غير مطابقة كان كانت مطابقة فبعد الصورة عند
ولكن كلنا مطابقة للكلين وانما هي مطابقة في غير غير غير ما كما يكثر يكثرها وكل ذلك لا يثبت في الوحدة
الخاصة وان لم يطابق الوجود الخارج فليس ان يكون انما هو شيء غير انما لكونه ابيح النص الذي منه صورته

لغيره

فالمعقول

ذلك ما عايناهما اذ لم يكن لها استقراء غير ذلك من الارض والسماء وما فيهما من صورته اما الجزئيات ففي قوى حادثة
 لها واما الكليات ففي ذاتها اذ من المذات قوة كلية لا يجمع والاعراض والمذات هي نفس الصورة الخاصة لا ما خرج عن
 الصورة وان قبل الخارج ان يمد ذلك في ان يفسد ثمان وذاها غير غائبة عن ان لا يلد بها حيلة ما ولا قوى ليد بها حيلة
 وكان لها ان يغيرها عنها ان كانت الصور الخيالية فتدركها النفس خصوصها لا لثباتها في ذات النفس ولو كان يغيرها اكثر
 لكان الادراك لذاتها اكثر واشد ولو كان لسلطتها على البدن اشد كان يفسد قواها وجزءها لها اشد ثم قل
 ان العلم كمال للوجود من حيث هو لا يوجب كمالا في الوجود لانه كمال الوجود من حيث هو وجود ولا يوجب كمالا
 يمنع والمكن العام على واجب الوجود يوجب له ان لا يمكن بالامكان الخاص شيء عليه فوجب فيه جهة مكانة فيمكن ثم قال فوجب
 الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الوجه النقي للاشياء خاصة له على اضافة تميزه لسلطته ان الكل لازم ذاته فلا يعينه
 ذاته ولا لازم ذاته وعدم عينه عن ذاته ولو انهم مع الوجود عن المادة هو ادراكه كقوته في النفس ورجع الحاصل في العلم
 كله الى عدم عينه الشيء المجرى عن المادة ذو كات او غيرهما لا اضافة جاذبة في قدرته وكذا السلوة لا يخلو بحد ذاته
 فكثر اسماء هذه السلوة الاضافات ولو كان لنا على غير بدنها سلطة كما على بدنها ادراكها كادراك الله كما سبق من
 غير حاجة الصورة فمعنى من هذا انه بكل شيء يحيط وادراك الوجود هو نفس الحسولة والسلطة من غير صورة ومثال ذلك
 كمال في العلم هذا انتهى كلام الشارح وقال في حكمة الاشياء كما بينت بعض على قاعدة الاشتراق ان الاضواء البس من شرط انظما
 سيج اخرج شيء بل يكفي عدم التجارب بين الباصرة والمبصر فورا الانوار ظاهرة لادراكها سابقا في كل مجرد وغير ظاهر
 له فلا يفرق عنه مثقال ذرة في السموات والارض الا لا يوجب شيء عن شيء ضله ويصير لحدوث العلم عليه بل انه هو كونه
 لذاته وظاهر لذاته وعلمه بالاشياء كونه ظاهرة له ما يفسرها او ينعلمها التي هو مواضع الشعور المستمر للبدن
 العلوية وذلك ان علمه بالاشياء خاصة لكونه عبارة عن ظهور الاشياء له وعدم التجارب لشيء والتدبير على ان هذا الله
 اي ظهور الاشياء لكان في علمه بها هو الاضواء اما ان كان مجرد اضافة ظهور الشيء للمبصر مع عدم التجارب اضافة فهم الكمال
 له ايضا وادراكه لتعدد الاضافات العقلية التي له الى الاشياء الكثيرة يوجب كمالا في ذاته انتهى كلام حكمة الاشياء وغنا
 المهم هو هذا المذهب كما اشارنا اليه فالشرح رسالة العلم والحق انه ليس من شرط كل ادراك ان يكون بصورة ذهنية
 وذلك لان ذات العاقل انما يفعل نفسه بعين صورته التي بها هي في بعض المذات للصورة الذهنية انما يدرها بعين
 تلك الصورة اخرى الا انه ولزم مع ذلك ان يجمع في محل واحد متساوية في الهيئة مختلفة بالاعتقظ وذلك محال فلهذا لا يصور
 انما يحتاج في الادراك الصورة المذات اما الاضواء الصورة ذهنية فقد يكون المذات غير حاضر عند المذات وقد
 الحسوس يكون اما تكون المذات غير متصلة او كونه غير متصلة عند المذات فيكون بحيث لا يصل اليه الادراك الشيء
 فذلك انما يكون بسبب من الموانع العائدة فاما الى المذات نفسه والادراك او اليها جميعا ثم قال وادراكه الا
 نعم اما لذاته فيكون بعين ذاته لا غير فبذلك المذات والمذات والادراك ولا يبعد الا باعتبار ان تسعها
 القول واما المعلولة انما يكون باعتبار وان تلك المعلولات لا ينعوتها عدم حصولها بالمعاني المذات كونه
 انما ينفذها المذات كات والادراكات ولا يبعد ان لا باعتبارها وبغيرها المذات ولما المعلولة العينية كمالا
 والمعلومات التي من شأنها امكان وجود في وقتها وبقاها يكون بارشا حصول المعلولة في المعلولات البنية
 الى المذات كات لها اولها بالذات وكل ان ينفذ الى ادراك الحسوس بارشائها في الان مدكها وان الموجود
 في الحاضر حاضر بل ذلك الحاضر يدرك الحاضر معه فاذ لا يميز بين علمه صف الذرة في الارض ولا اصغر منها

فلا كمال

ولا أكبر من كون ذلك معلوماً من جهة جميع الصور وهي التي يفتقرها نارة بالكتاب المبين ونارة بالروح المحفوظ وشبهها
الحكما بالمعقول الفعالة ولا يلزم على هذا التقدير شيء من المحال لا المذكورة والمذاهي الشبهة انتهى كلامه وسنعلم ذلك بالاحتياج
والاستماع عن مزيج قال في شرح الاشارات العاقل كمال الاحتياج في ادراك ذاته الى صورة غير صورته فانه اليه بها هو هو فلا يحتاج
اليه في ادراك ما يصدر عنه انه لذاته الى صورة غير صورته ذلك الصغار اليه بها هو هو واعين من نفسك انك تفعل شيئا بصوت نفسك
او لتخبرها من صا دة عنك لا بانفراك مط بل بشا دة ما من غيرك وقع لك فانت لا تفعل تلك الصورة غيرها بل كما تفعل
ذلك الشيء بها كك فعلها اليه بنفسها من غير ان تضاعف غيبا التا لم تعلقه بذاتك وبذلك الصورة على سبيل التركيب اذا
كان حاله مع ما يصدر عنك بمشاهدة هذه الحال فاطنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير هذا الخل غير منه
ولا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة مشروط في تفعلك باها فانك تفعل ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما كان كونك
محلا لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذي هو مشروط في تفعلك باها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر
غير المحلول فيك حصل الفعل من غير حلول فعلك معلوم ان حصول الشيء لفعله فيكون حصوله ليس من حصول الشيء
لغالبه فاذن المعلولان اللذان للعاقل الفاعل لذاته حاصله من غير ان تفعل منه فهو عاقل باها من غير ان تكون هي حاله
فيه ثم قال قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجوه الآلية اعتبار المعبرين على ما تدرجته
ان عقله لذاته على العقل معلوله الاول فادركت ان يكون العقلين اعني ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير
تغاير بينهما كون احدهما مابنا للاول والثاني منفردا به فكما حكمت يكون التغاير في العقلين اعتباراً بالخصوص فاعلم بكون
في المعاولين كذا فاذن وتجو المع الاول هو نفس تفعل الاول باه من غير احتياج الصورة مسندة لغيره فان الاول تفعل ذلك
ثم لما كانت الجواهر العقلية تفعل ما ليس بمعلول لهما محصورا بها وهو تفعل الاول الواجبة الموجبة الاول معلول
للاول الواجبة نتج حصول الوجود الكلية والجزئية على التعليل الوجود حاصله منها والاول الواجب تفعل ذلك الجواهر مع
حصول تلك الصور غيرها باعتبار تلك الجواهر والصورة وكل الوجوه على ما هو عليه فاذن لا يبرهن عنه متفاد دة من غير لزوم محال
من المحال المذكورة انتهى كلام شرح الاشارات وفيه وجوه من الجحش فانت قياسا على المبدأين فليس هذه المثابة وكذا في
القضاء من العاقل لذاته في عدم الحاجة الى صورته على العاقل لذاته في ذلك قياسا مع الفاد في ذات العاقل انما الاحتياج
توادر ذلك ذاته الى صورته وان لم يكن الاتحاد ولما الصغار المبدأين فليس هذه المثابة وكذا في قياس الصاد وهو العاقل لا
على الصورة الحاصلة في العقل المتشابهة فان الصورة الحاصلة انما الاحتياج الى صورة اخرى لان الحصول انك متحقق بالعلم
وهو كان في العلم بغير ان الصاد والمبدأين والحاصل ان الحصول الذي يكفي في تحقق العلم على ما هو المتسلم انما الحصول المتحقق
في حق الاتحاد والقيام وكفاية مطلق الحصول انما هو كان في ذلك فهم وعلى ما يعبه الاثبات وشيئا ما يتحقق بخصيصة ذلك
ومما ذكرنا بظهره ما في قوله ولا تظن الخ اية الغيرة لك واما ما من كتبنا ليس فهو من فلا تنفد الاسلام بخار معلوم
فمن رتبهم ان يسيئوا وهو محذور سطوي انما لظن اية كما تخرج به القاري في كتاب الجمع بين الرايين واول كلامه في مثل
الحذ لك اما الشيخ الرئيس فقال في الهيات الشفا في فصل استنباط المعقول ان البرهان ليس ان يكون علمه بغير الاشياء حصولها العقلية
لا باعتبارها الخارجية بهذه البنية ولا تظن ان الاضامة العقلية اليها الاضامة اليها كغيرها ولا كان كل صفة صفة
في مادة من شأن تلك الصورة ان تفعل بغيرها من غير بد غير يكون هو هذا الفعل بل هذه الاضامة اليها وهي محال
ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان لها تفعل ما بوجوب كل وقت لا تفعل المعلوم منها في الاعيان الى ان يوجب
لا تفعل من بغيره ان مبدء ذلك الشيء على ان يثبت لا عند ما يصير بل لا تفعل ذاته لان ذاته من شأنها ان يفيض عنها كل

القول في بيان
الاحتياج الى
صورة
العاقل

وجود واحد زاتها من حيث شأنها أنها كذا موجب ذلك الآخر وان لم يوجد فيكون العالم الرتوبي محبطا بالوجود الحاصل
والممكن يكون لذاته إضافة إليها من حيث هو متعلق لا من حيث لها وجوب في الاعيان ثم أشار الى اخبار كون علمه نعم بالاشياء بالصو
الحاصلة في ذاته حيث قال ما ملخصه في ذلك النظر في حال وجودها معقول أنها تكون في جوهر ذاتها لا في أولها على أنها اجزاء
ذاتة او على أنها كالأجزاء التي يعلقها ويكون لها وجود متعلق لذاته وذات غيره او من حيث هي في عقل او نفس او عقل
الأول هذه الصور لثمت في أنها كان فيكون ذلك العقل والفسر كما لموضوعه لتلك الصور المعقولة وتكون
معقولة لعل على أنها اضافية ومعقولة للأول على أنها علة بعقل الأول من أنه متشبهة بان جعلت هذه المعقولة
اجزاء ذاتة عرض التكرار في ذاته نعم وان جعلها الواح ذاتة عرض لذاته ان لا يكون من جهةها واجبا للوجود لا لاضافته
يمكن الوجود وان جعلها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الاقلاطونية وان جعلها موجبة في عقلها او نفس
ما عرضت لما كانت تلك الاشياء المرشدة في ذات الشيء من معلولات الأول فدخل في حيلة ما الأول بعقل ذاته
مبدل فيكون صلتها علة لعل أنه اذا عطف خبر واحد لا تفاد نفس عقله للغير او بدت الامرلة تصاح ان بعقلها
عقل ذلك الى الانهاية وذلك نعم وهي نفس عقله للغير فاذا قلنا لما عطفها وحده لم يكن معها عقل اخر ولم يكن
وجودها الا انها متصلة فاقا تكون كانا قلنا لانه عطفها لعقلها او لا تفاد وحده عن وحده عن فبيد ان تفاد
في التلخيص عن هذه الشبهة ونحفظ ان لا يتكرر ذاته ما حوزة ولا يتالي ان يكون ذاته ملحوظة مع إضافة ما يمكن
الوجود فاتها من حيث هو علة للوجود بل ليس بواجب الوجود بل من حيث ذاتها ونعلم ان العالم الرتوبي عظيم جدا
انه في قوله ولا يتالي صريح واختيار هذا الشوق وما يتبعه عدم المتبالات بلزوم كون ذاته نعم من هذه الجهة يمكن
الوجود فيجب ان لا يظن ان ما قبل نظر الى هذا الكلام من ان الشئ في الشفا متغيرا في تلك الصور بل هو محض
قال الله اعلم ان المعنى المعقول قد يوجد من الشيء الموجب كما عرضنا اخذ من الفلك بالوصف المحسوس المعقولة و
قد يكون الصورة المعقولة غير ملحوظة من الوجود فبالعكس كما ان العقل صورة بناءة متغيرة عما ثم يكون تلك الصور
المعقولة محررة لاعتنائنا الى ان نوجد لها فلا يكون وحدها عقلنا لها ولكن عقلنا لها فوحدها ونسبة الكل الى
العقل الأول الواجب الوجود هو هذا ما علة لعقل ذاته وما بواجبة انه يعلم من ذاته كيفية كون الخبر في الكل ينبع صور
المعقولة صور الموجودات على النظام المعقول عند لانها تابعة لانباع الصور للغير والاشياء الحار بل هو عالم
بكيفية نظام الخبر في الوجود ذاته وعالم ان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الزئبق الذي يعلو خبره ونظما
ثم قال ولا يظن انه لو كانت للمعقولة عند صور وكثرة كانت كثر الصور التي تعقلها اجزاء لذاته وكيف وهي كثر
بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه بعقل كل ما علة عقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته علة
ان المعقولات لا الفضايلة وانما له اليها إضافة المسببات الذي يكون عنه لا يميز بالاضافة ان على الزئبق بعضها قبل بعض
وان كانت معا لا ينفصل وتلخص في الزمان فلا يكون هناك انتقال في المعقولات وقال في العلويات قبلنا الأول
يعرف كل شئ من ذاته لعل ان تكون الموجودات علة لعل بل علمه علة لها مثل ان يكون البناء في ذلك من صور
بيت فينير عاصا هو في الذهن فلو كانت تلك الصور المصنوعة من البيت في الذهن لم يكن للبيت وجود فلم تكن صور البيت
علة لعلم البناء بل الامر بالعكس وما كان بخلاف ذلك فانه كالتما الذي هي علة لعلمنا بها فاد بوجودها علة
لعلمنا وفيما الموجودات الى علمها كهي اس الموجودات التي تستنبطها بالانكار ثم يوحدها فان الصور الموجبة من
خارج علمها الصور المبعثرة في ذاتها ولكن الباري لم يكن يحتاج الى استعمال له واصلاح مادة بل كان بصو

فان كان في ذلك
منها ما لا يمكن
فان كان في ذلك
منها ما لا يمكن

والصور التي بعد ذاتها
هي معقولة على نحو الصور
العقلية

يجب

من دون استعمال الأخرى
فإنه إن كان لا بد من
استعمال الأخرى

بوجود الشيء بحسب الصورة وما نحن فحتاج مع الصو إلى استعمال الآن ونحتاج إلى توفيق الحاصل ذلك المنصو
وطلب الحاصلها فالأول غنى عن كل هذا فليكن شبه طاعة المواد والموجود الصو شيئاً ما ننصو شيئاً فالحاصل
من الإجماع لطلبه بنفس القوة التي في الضلال إلى تحريك تلك الألف وهذا مغنى قوله جل وعلا كن فيكون فليكن
العلم هو حصول الصو المعلوم في النفس وليس يغني به أن تلك الدوائن فحصلت النفس لا آثارها ورسمو وجوده
مرئته في الباري أي دهي معلولات وعلمها سبب وجودها وقال في رسالته منشو الباري علم أن المعلوم ليس هو الصو
الموجود في الخارج وجوداً عينياً لأنه لو كان كذلك كان كل وجود وجوداً عينياً معلوماً ولكنا لا نعلم المعلوم لكننا
نحكم عليه حكماً اضطرارياً كما نحكم على الحلال بأنه محرم وجوداً فلو لم يكن منصو لنا لم نحكم عليه شيئاً وبأنه لو كان المعلوم غير
منصو لم يتحقق الكذب في الأقوال لأن قولنا هذا الكلام كذب معناه أنه ليس في الوجود الخارجي مطابق لو كان كل
منصو في الذهن معبراً بعبارة امر موجوداً في الاعتبار لما كان لهؤلاء هذا الكلام كذب معناه كذا لا في قولنا
صادقاً إذ لها مطابق في الوجود الخارجي فقد ثبت شيئاً واضحاً أن المعلوم ليس هو الموجود في الاعتبار بل ذلك
معلوم بالضرورة والقول في المحسوس رتبة هكذا ولا يثبت أن يحصل من حصول المعلوم في الأذهان والدليل عليه
أنه لو كان أن يحصل لم يخل الأمر أن يكون لهذا لا تحصل بنفسه ولا فإن كان الثاني لم يحصل العلم البتة بل
كان الذهن كما كان قبل حصول صورة المعلوم وإن كان الأول فأي فرق بين الحصول الأول والثاني فإن لم يكن العلم
هو حصول الصو الأول بل أن يحصل منه ولهذا لا يثبت حصوله فيكون لا يكون العلم هو نفس حصول الصو الثاني
وبتة في أن العلم هو حصول الصو المعلوم وهو ما مطابق للعلم الموجود في الذهن وهذا امر مطرد في العلم
القديم والعلوم الخادمة ثم قال واعلم أن العلم ينقسم قسمين أحدهما ما هو حادث من وجود الشيء مثل علمنا بالظلمة
وثانيهما علم حادث منه وجود الشيء مثل علم البناء بالبناء وجود البناء وعلم الباري بقم من قبل العلم الثاني
لأنه متقدم على وجود المعلولات وهذا قلنا أن العلم هو نفس مثل المعلوما وصوفاً لا أن يحصل منها وإذا كان كذلك
فصو المعلومات حاصلة عنده قبل أن يدعيها وأوحدها إذ لما ثبتت فقد بها على المعلومات ولم يكن هو نفس الوجود
الخارجية ولم يجر أن يكون في موضوع مفاد لذات الباري عز اسمه لأنه يحتاج إلى سبب يكون فخذان ذلك الشيء
فإن كان السببان الباري ثم كان ذلك المسبب الذي هو صو تلك الموجودات فيكون في ذلك الموضوع موجوداً
أد قلنا أن متل ذلك العلم متقدم على وإن الموجودات الخارجية فإن كان ذلك العلم المتقدم عليه في موضوع
مقارن في نفسه لذات الباري كان الكلام باقياً وهكذا إلى غير النهاية فبئس الأمر بلزم التساوي من وجوه أيضاً وهو
أن العلم المتقدم على كون هذه الصو في موضوع هو وجود تلك الصو فليزم أن يكون علم ضل أو بعد وجوده وهذا
مع لأنه يؤدي إلى أن يكون الشيء معلوماً البتة وإنما ان يكون صو تلك الأشياء اجزاء ذاتية وهذا يؤدي إلى تكسر
في ذات الواحد الحق ثم من ذلك علم يقينهم إلا أن يكون لوازم الذات إذ لما ثبت وجود ذلك الصو وقد بها وثبت أنها غير
الموجودات الخارجية وغير موجودة في موضوع آخر وبطلان يكون موجبه مفارقة للموجودات الخارجية وللوضوع الآخر
ولذا الباري عز اسمه فيكون في وضع من الربوبية على ما عني من المثل لا فلا طورية المرتبة في موضعها وثبت أنها البتة
عبر الذات الواحد الحق بل هو غير في نفسه لأنه لا بد من الذات إذ بطل سائر الأقسام فلا بد من وجود هذا الباري وإن لم تكن
خفية هذا فلا بأس لأن خطو العلم اضيق من أن يكون له إلى مثله ذلك الجواب العالي مطع النظر لا سيما في دار الغيبة فلا يفسد
من نفسك شيئاً عجز عنه الملائكة المعربون والأنبياء المرسلون انتهى ملخصاً وقال في الإشارات ما لم يحصل أن أدرك

في العلم والوجود والاشياء
التي هي في العلم والوجود والاشياء

الشيء مذكور كان باله او لا هو ان يكون خفيفه من مثله عند المدح حاضر عنده ما به الادراك سواء كان ذاته او لا فذات
كان تلك الخفيفه نفس خفيفه الشيء الخارج عن المدح والذات كان خفيفه ما لا يوجب له الفعل في الاعيان مشكك من الاشكال
الهندسية بل كثرها لا يمكن وجوه من الامور الفرضية غير متحققة لم يمنع لعل الادراك بها مقتضى ان يكون مثال
خفيفه من مثله في ذات المدرك والذات غير مباين لهما وقال بعضهم بعد ابطال اتحاد العالم مع المفعول على ما تقرر في مسئلة العلم
فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجوده يفرق بينها الحيلة العقلية تقرر شيء في شيء اخر ثم قال ولعلك تقول
ان كانت المفعولات لا تتحد بالعالم ولا بعضها مع بعض ثم قد سلمت ان الواجب الموجب بعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك
كثرة فقول ان كان يعقل ذاته بانه ثم يلزم فيومئذ عقله بذاته لانه ان يعقل الكثرة فحاجته ان الكثرة لا تفرق من ذاته
لا داخله في الذات فمؤيده وجاء ما يوجب على ترتيب كثره لو ازم اضافية او غير اضافية وكثره سلوب ليس لك كثره
اسما لكن لا تاهل لك وحدانية انتهى المراد من الترتيبا بتبين في التعليق ان حيث قال الاول هو سبب في
المعلومات له ووجوبها عنه لكن على ترتيب هو ترتيب السبب المستبقة فانه مستبقة لاسيما وهو سبب معلوما انه يكون
بعض الشيء مفقودا عليه له على بعض يكون بوجبه معلولة لان عرف الاول معلولها وبالحقيقة فانه على كل معلوم
سبب ان علم كل شيء مثله ان العلم الاول لان عرف العقل الاول ثم ان العقل الاول هو على لانه عرف لزم العقل الاول
وان كان سببا لا يعرفه الاول ولو ادركها فبما صار العقل الاول على لان عرف لزم العقل الاول انتهى ثم
ان المقصود في شرح الاشارة ان رد على الشيخ فقال لا شك في ان القول بغير لزوم الاول فانه قد قول يكون الشيء قابلا
وفاعلا معا وقول يكون الاول موصوفا بصفات اضافية ولا سلبية وقول يكون محلا للمعلولة انه الممكن المتكثرة
فمنه عن ذلك علوا كبيرا قول بان معلولة الاول غير مباين لذاته وبانه قد لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل يثبت وسط
الامور للحالة منه الى غير ذلك مما يحالها العلم من هذا الوجه كما والغدثا الفاتلون بنفي العلم عنه ثم قال لعل العالم ايضا
الصومالمفعولة بذاته والمساؤون الفاتلون با اتحاد العالم والمفعول انما اركبوا تلك الحجة لان هذا من التزام هذه المقامات
انتهى قول وبالله التوفيق قد خففنا في ما مر من مباحث العلة والمفعول ان المراد من القبول في قولهم الواحد لا يكون فعلا
وما لا هو القبول الانتقائي اعني القبول من الغير فان الفاعل لا يوجب بغيره محدثا عنه عن المفعول الفاعل لا يمكن ان يغيره
في محدثا عنه المفعول ضرورة ان المفعول فابض عنه وصار عنه ويمنع قبضا الشيء من العارضي عن ذلك الشيء وكذا
يمنع قول الشيء من الغير ما لا يغيره محدثا عنه وهذا معنى قولهم في الاستدلال على هذا المطلب ان نسبة الفاعل
الى المفعول بالوجوب نسبة الفاعل الى المفعول بالامكان فلو اجتمع في شيء واحد لزم اجتماع الوجوب الامكان في
شيء واحد من جهة واحدة واما قول الشيء المفعول عن نفسه فلا يتبع تفرقه عنه في محدثا عنه بل يمنع ذلك عنه فلا
يما في كونه مفعولا لذلك الشيء كما هو مضمون وهذا معنى قول الشيخ ان عاقله ثم لهذه المفعولات انما هو كونها
صار عنه لا كونها حاصلة منه وذلك لان المنبأ ادر من المصوب الشيء هو ان يكون حاصلا عنه من غير لازم فانه
فانه الشفاء في فصل سابق على الفصل المذكور وليس يجز ان يكون واجبا لوجوبه بفعل الاشياء من الاشياء والاذات
اما من غير ما يعقل فيكون نفوذها بالاشياء واما عاقله لهما ان يعقل فلا يكون واجبا لوجوب كل وجه وهذا لا يخ
ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو محال ان يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره يكون لغيره منه تأثير والاصول
السابقة بطل هذا وما اشبهه فان في التعليق ان تعليق نفس بفعل لذاته نفس وجود هذه الاشياء عنه ونفس وجود
هذه الاشياء نفس مفعولها لعل انها عاقله بعلق هو بفعل الاشياء لعل انها يحصل بذاته كما نفقها نحن بل على

انفلا

انها تصدق عن ذاته وان ذاته سيطر على ان ورد على ان البادى شئ من خارج يكون ثم انفعال ويكون هناك فابل
 له لانه يكون بعد ما لم يكن وكل ما فيه من ان يكون له بعد ما لم يكن فانه يكون ممكنا فيه فبطل ان يكون واجبا لوجوده فمؤكد ذلك
 الى غير ذاته واثباته من خارج منه فاذن يفعل كل شئ من ذاته فبطل هذا الوجود من لوازم ذاته ولو ان منه بمعنى هذا
 تصدق عنه لان تصدق غيره فيه فله قبول انفعال قولنا فيه بعينه على وجهين احدهما ان يكون عن غيره فيه والاخر ان يكون
 فيه لغيره بل فيه من حيث تصدق عنه فبطل الاول بفعل الاشياء والصعود على انه مبدأ لتلك الصور الموجودة المعقولة
 فانها فاضة عنه مجردة غاية التميز ليس فيه اختلاص صورته كنهها كنهها سيطرا ومعا بالاختلاف ترتيبه
 وليس بفعلها من خارج كما ان وجود الاول غير لوجود الموجودات باسرها كما يفعله مباني لفعل الموجودات وكما كانت
 احواله فلا يفسر حال من احواله الى اسواقه كذا يجب ان يفعل حتى يسلم من النشئة ثم عن ذلك فبطلوا إضافة الباري الى
 هذه المعقولة إضافة محضه معقولة لإضافة المادة الى الصورة اى القابل ووجود الصورة في المادة بل الإضافة له
 اليها وهى معقولة لان من حيث هو موجبة لانه بفعلها من ذاته لا من خارج وبفعل من ذاته انه مبدأ لها وان كان بفعلها
 من حيث هو موجبة يكون اما ان يكون لا بفعل ذاته ويكون بذكر عنه وجوده او لا يكون مبدأ لها وهذا محال فانه
 بفعل ذاته وادراكها من حيث متانها ان ينقص عنها كثر موجود وهذا الادراك للذات بعينه لا ذلك للامر
 اللازم لذاته وهو صدق المعقولة عنه فبطل القابل بعينه وجهها احدهما ان يكون بفعل شيئا من خارج فيكون
 ثم انفعال في سبيل ذلك الشيء الخارج وقابل من ذاته لما عرفت ذاته لا من خارج لا يكون ثم انفعال ان كان هذا
 الوجه الثاني صحيحا يجب ان يقال على الباري فبطل وجوده مباني لاسرار الوجود وبفعله مباني لاسرار الفعول فانه
 يتفكر على انفعاله فبطل اللازم ما يلزم الشيء لانه هو ولا يقوم الشيء واللوازم كلها على هذا اى يلزم ملزومها لانه
 هو فبطل لوازم الاول كون صادرة عنه لا حاصلة فيه فلذلك لا يكثر بها لانه مبدأ لها فلا تدر عليه من خارج معنى
 اللزوم ان يلزم شئ شيئا بلا واسطة ولوازم الاول لما كان هو مبداها كانت لازمة لصادرة عنه لا لازمة لغيره
 حاصلة فيه وصفاته لانه لذاته على انها صادرة عنه لا على انها حاصلة فيه فلذلك لا يكثر بها فهو موجبها فذلك
 اللوازم وتلك انصفا تلزم ذاته لانه هو اى سببها لاشئ لغيره واللوازم الاله تلزم غيره لانه هو فاللوازم كلها
 حصة لها انها تلزم الشئ لانه هو فبطل لازم الاول لا يجوز ان يكون الا واحدا سيطرا فانه لا يلزم عن الواحد الا
 الواحد ثم ان لازم الاخر يكون لازمه ثم يكون الامر على ذلك ويكون كثر اللوازم على هذا الوجه فبطل واجبا لوجود
 لا يتصور ان يكون فيه كثرة حتى يكون ذاته محضه من اجزاء مثل بدن الانسان او من اجزاء كل واحد منها قائم بذاته كاجزاء
 البين من الخشب الطين والاعراب من اجزاء كل واحد منها غير قائم بذاته كالمادة والصورة للاشياء الطبيعية فانه لو كان ذاته
 منسكفا بالاجزاء لكان وجوده بغيره باسبنا وكل وجود بغيره باسبنا لا يكون واجبا لوجوده بل بغيره ولا
 يصح اية ان يكون فيها صفة مختلفة فانه لو كانت تلك الصفة اجزاء لذاته كان الحكم فيها ما ذكر وان كانت تلك الصفة
 واحدة لذاته كان رجوع تلك الصفة اما عن سبب خارج ويكون واجبا لوجوده فبطل له ولا يتصور ان يكون واجبا لوجوده
 بل بغيره بل بغيره فان القبول عامه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض توجب له عن ذاته فيكون اذن قابلا
 كما هو فاعل الله لا ان يكون تلك الصفة والعوارض لوازم ذاته فتخرج لا يكون ذاته موصولا لتلك الصفة لا
 تلك الصفة موجودة في باطنها لانه لا ينفك عنه وهو قديم ان يوصف بجملة بانه ابيض لان البياض من لوازمه وانما
 بعد منه لانه هو لو كان نحو ذلك الجملة واذا اخذت صفة من الاول على هذا النوبة لوازمه على هذه الجهة كغيره

هذا المعنى
 هذا المعنى
 هذا المعنى

هذا المعنى فيه وهو انه لا كثره فيه وليس هناك قابل وفاعل وهو من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط
 ان حضاها بها هي ان تلزم عنها اللوازم وادى وانها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه
 به شيء واحد لا كثره فيه ولا يصح فيه غير ذلك والمركب يكون مانعا عنها فيه اذ هناك كثره وثمة وحدة وحقيقة انه
 لم يزل لك يكون عنده ومنه شيئا واحدا وكل اللوازم هذا حكمها فان الواحد في الاول هو عنه ووجه لانها من لوازمها
 والوحدة في غير وادى عليه من خارج فهو فيه لا عنه وهو هناك قابل في الاول القابل والفاعل شيء واحد يعلو الفسر
 لانه انما لا يصح ان يكون فاعلا للمفعولات لانها قابلة لها بعد ان لم يكن ومثل ذلك يجلي ان يسبقه معنى ما بالقوة ما
 الشيء الذي حقيقته انه بلزمة المفعولات فلا يجلي ان يكون فيه معنى ما بالقوة ولما كانت النفس لانه فاعلا للمفعولات
 بعد ان لم تكن تفعل كان منها معنى ما بالقوة فاعلا للمفعولات لا يصح ان يكون فاعلا للمفعولات لانه لا يصح ان
 يكون شيء واحد فاعلا وقابل بعد ان لم يكن فاعلا وقابل لانه يسبقه معنى ما بالقوة انتهى كلام الغليقات وقال بل يند
 بالهنا في التخصيص واذ كان واجب الوجود بعقل ذاته فبفعل انية لوازم ذاته والآن بعقل ذاته بالانتماء واللوازم
 مفعولاته وان كانت شعرا او موجودة فليس مما يصف بها او يفعل عنها فان كونه واجب الوجود هو عينه كونه متبدا
 للوازم مفعولاته بل ما صلت عنه انما يصح عنه بعينه وجوده وجودا تاما وانما يمنع ان يكون ذاته محلا لاعتراض
 عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه يصح عنه هذه اللوازم لا في انها توجد له فاذا وصف بانه يفعل
 هذه الامور فانه بوصفه لانها تصد عنه هذه لانه تعالى ولوازم ذاته هي مفعولاته لانه لا على ان تلك الصوة
 تصد عنه ففعلها بل نفس تلك الصوة كونهها مجردة عن المواد فيفيض عنه وهي مفعولاته ففسر وجودها عنه نفس مفعولاتها
 مفعولاته اذن ففعلها انتهى كلام التخصيص فهذا التصديق اندفع الاول والثاني من تلك المفاسد اما الثالث منها
 وهو كونه محلا للمفعولات المتكثرة فقل الى تلك مفاسد احدها كونه محلا وهذا ايضا قد اندفع به اذ لا فرق بين
 بين كونه قابلا وثابتا كونه محلا للكثره من حيث هو كثره وهذا من دفع يكون تلك الكثرة على الزيدية ثانيا كونه محلا
 للمفعولات من حيث هو مفعول لان الظن من مداهم الحكماء هو انهم على امتناع كونه محلا للشيء من مفعولاته وهذا
 مع الوجهين السابقين من تلك المفاسد مندفة بانه على تقدير التسليم فالمرجع الى منع وكذا من الابطاح ما يكون الوجه
 البعينة فلا يثبوت كونه محلا للمفعولات بحسب الوجود العقلي ولا كونه غير مبين له ولا كونه غير موجد للشيء من مفعولاته بحسب
 الوجود الحاشي لا بوسط ما هو حاله مفعول له بحسب الوجود العقلي وقد يجاب ايضا عن لزوم كون المنع الاول
 غير صواب لانه قد علم ان اذ يعلم المتباعدة قيام صوته بذاته قد تم وهو عين محل النزاع وان اراد به كون صوته
 عين ذاته قد علم ان صدق كل مع اذا كان بوسط صوته المتأخفة عليه فالعلم بكون صوته المنع الاول عين الاول
 لزوم التمسك بخوابه ان هذه الصوة نفس وجودها عنه نفس عقلها فهي من حيث هي موجودة مفعولاته ومن حيث هي مفعولاته
 موجودة ففعلها بانه علمها عين علمها بها وكل اجابا لا يكون نفس العلم يحتاج الى علم سابق ولما اذا كان
 الاجابا والعلم واحدا وكانت الصوة العلمية نفس الوجود فلا يحتاج الى علم سابق فان الاجابا يجب ان يكون من
 علم ولا يجلي ان يكون العلم انفس من علم هذا ويتبين ان بناء العلم المحصول على وجوب كون هذه الموجودات عين
 علم مفعولاته النظام والترتيب الواقفين على اكمل وجه الخيرة وامنهما وامتناع صدور مثل ذلك النظام لا
 علم به بل يحض اتفاق اوطع وهذا العلم يجب ان يكون متقدما على الصدق متفقا بقاصيل النظام فلا يجوز
 كونه عين تلك الاشياء ولا كونه اجابا كما سيجي ثابت وجوب كون هذا النظام مفعولاته قد ساقا على

صدور الاشياء وسببها لا ينفصل عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيل ونظاما وان الاشياء لم تعمل هكذا ومتى
 لا انها وحدهم عقلت وهذا هو رادهم من العناية قال في الاشارات فالعناية هو احاطة علم الاول بالكل وبالواجب
 يكون عليه لكل شيء يكون على احسن النظام ولكن ذلك خارج عن وعي الحائض به فيكون الوجود فوق العلوم على احسن
 النظام من غير ان يعاين فيضد بل من الاول التي تعلم الاول كيفية التصرف في ذلك وجود الكل من غير ان يعاين الكل
 فانه كما بالمبدأ والمعاد واما وجوه العناية من العلل العالمة في العلل الساقلة فانه من كل حكمة عالمة فانها تعقل
 الخير الذي يحيل يكون عنه في كل ما يكون فينبغ معقول وجود ذلك النظام وليس يمكن ان تنكر التدبير في اعراض الحيوان
 والنبات والروية الطبيعية ولا يمكن ان تعقل القوى العالمة بحيث يمكن ان يكون هذا الفاسد او مادونا فقلنا
 هذا بل الوجه الخاص بالباطل ان كل واحد منها تعقل ذاته وهو يعقل مبدأ النظام الذي يحيل يكون عنه وذلك
 صورة ذاته فيجوز ان يكون ذلك الكلية للسبب الاول ولما الجزئيات والظاهر فلا يجوز ان ينسب اليه فاذا كان
 كذلك فان تعقل كل واحد منها الصورة نظام الخير الذي يمكن ان يكون عنه مبدأ لوجوه ما يوجد عنه على نظره فالصو المعقولة
 عند المبدأ مبدأ الصور الموجبة للتوان وتبديلها يكون فالاطن بينه بالصورة والصور ولكن كل ما منقوص فاسد فخرج
 للفيلسوف من بيانه في كنهه واذا كانت كل عناية الله مشتملة على الجميع انتهى فظهر ان وجود العناية بما لا يمتد في وجوه
 الموجودات وهو لا يكون لا بتقدم العلم بالصورة بها عليها فاما وجوب كون هذه الصور المعقولة فانه بما لا يمتد في وجوه
 لزوم لاستحالة سائر الاحتمالات على ما مر من انقلنا عن الشيخ في رسالة منسوبة اليه وايضا يكون مناط المعقولة
 على ما هو العلوم المتخوقة اما العينية والقياس بالعاقل واما كفاية مطلق الصور والمصوغة العقل فغير معلوم بل على
 المنع فان كون حصوله للعلة اشد من حصوله للمفهوم لا يرد في كون حصوله للغيرهم وان كان رابطا لكون الاول
 والثاني الامكان لا ينفصل الا ذلك ما هذا الا كما يقال نسبة السواد الى اقله بالوجوب الى قابلية بالامكان والنسبة
 الثانية منسبة للاشياء اولي وهذا مما لا يمكن للعقل ضل فيه كبقية العلم بالشيء ينفصل نسبة مخصوص فلا يمكن تحقق
 نسبة اخرى وان كانت اقدم من الاولى على ما قيل على تقدير تسليم كفايته في مطلق العقل فلا يكفي في ما نحن بصدد ما عرفت
 من وجوب تقدم هذا العقل على الوجوه فظهر ضعف مختار صاحب الاثران في علمه بتمه هذا واراد حل من هذا الكتاب
 ايقه فانه اذا كان حصوله للمعقولات من ورائها للعالمات غير كفاية في كونها معقولات كان قيام صورها بما لا يقبل حصوله
 بها من كونها معقولات كما لا يخفى وورد عليه ايضا صحة كونها بالاشياء صوابا فانه بغيره والآن يكون
 على تلك المعقولات من مظهره بتمه ارتباط الاله به في الاله وذلك شمع وايضا ان يكون صمد ذلك العقل الذي هو
 تلك الصور من غير علم فلا يصح في شأنه انما العقل خيل وجعل كما مر في كلام الشيخ في حوى المبدأ لم يقبل هو مختار
 لسلمه عن الفاسد المذكور الى الآن كما عرفت واما وجوب صفاته الكمالية عين ذاته فتم فلا ينافيه ايقه لان الشيخ
 كون م فاصح غير مرة بان كماله وحده لم يبرهنه الصواب بان ينفصل عنه تلك الصور معقولة قال في الشفا فصل في نسبة
 المعقولات اليه بتمه ثم يجلي ان تعلم انه اذا قبل للاول عقله قبل على المعنى البسيط الذي عرفت في كتاب النفس وانه ليس فيه
 اختلاص صورته من نسبة مضافا يكون في النفس فهو كالعقل الاشياء فقله والحد من غير ان يكثر بها في وجوه ما
 فيصو في حقيقة ذاته بصورتها لا ينفصل عنه صورها معقولة وهو اولى ان يكون عقلا من تلك الصور العالمة عن عمله
 لا انه يعقل ذاته وانها مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء قال في التعليقات عليه ليس علو الاول وحده هو يعقل الاشياء
 بل علوه وحده لان ينفصل عنه الاشياء معقولة فيكون بالحقيقة علوه وحده بحيث يخفى لا بان الاشياء حكمة فعلوه

وقال
في بيان
العلم
فصل
في بيان
العلم
فصل
في بيان
العلم

وحيث بدأنا لا بلوانه الخ في المعقول لأن ذلك لا يخلو من علوه ومحلله بأنه حيث نخلق لا بان الأشياء خلقها فأنه
وحيث أدن بدأنا وقال التاميد في التخصيص ليس محله حيث يحصل له ذلك المعقول بل محله حيث يصيد عنه تلك المعقولات
وليس هو عالم لا أن له تلك الصور بل هو عالم بمعنى أنه يصيد عنه تلك الصور انتهى وهذا هو ما قاله المصنف في شرح الرتبة
كما أن الكاتب يطلق على من يمكن من الكتابة سواء كان مباشر للكتابة أو لم يكن وعلى من يشرها حال المباشرة باعتبار
كل العالم يطلق من يمكن أن يعلم سواء كان في حال استحضار المعلومات أو لم يكن وعلى من يكون مستحضرا لها حال
الاستحضار باعتبار من والعالم الذي يكون علمه ذاتيا فهو باعتبار الأول كما أنه بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما
إلى شيء غير ذاته انتهى واعلم أن هذا العقل البسيط هو الذي تمامه المتأخرون العلم الإجمالي وبيان ما قاله الشيخ
في كتاب النفس من طبيعتها الشفاهة فالصور المعقولات على وجه ثلاثة أحدها المصور الذي يكون في النفس مفعولا
مفعولا وبما كان ذلك التقصيل والنظام غير واجب بل يتبع ان غير مثال ذلك أننا فصلت في نفسك مكان اللفظ الذي
يدل عليها فذلك كل إنسان حيوان وحدها معنى منها كمالها لا يتصور الآتي جوهر غير ذلك ويجعل لصورها فيه تفكيرا
والخير فإن غير ذلك كان في ذلك المعالي المصورة والزئبق المحاذي لقولك الحيوان محمول على كل إنسان لم
أن هذا الزئبق من حيث هو زئبق عاين كونه لم يربط بالآتي جوهر غير ذلك وإن كان يقع بربط من وجه ما في الجملة
فربط المجموع لا من حيث المعقول وكان الزئبقا مختلفين والمعقول الصفة منه وأحد الثاني أن يكون قد حصل
التصور والتمثيل في النفس معروض عنه فليس ثلث ذلك المعقول بل هذا متعلق عنه مثالا إلى مفعول آخر فإنه ليس
وسع افئنا أن تفعل الأشياء معادضة وأحد ونوع آخر من الصور وهو مثل ما يكون عندك من مسئلة تشككها
بما علمته أو كما هو قريب من علمه فغير جوابها في الوقت ذاته من حيث ما أنك تضيف عنها مما علمته من غير أن يكون هذا
تفصيل البنية بل إنما أخذ في التفصيل والزئبقية نفسك مع أخذك في الجواب لصادد عن عين منك بالعلم به بل
التفصيل والزئبقية يكون الفرق بين الصور الأول والثاني ظاهرة في الأول كانه شيء خارج عن التجربة والثاني
تشكك والثاني كانه شيء محزون في كونه أسئلة وأسئلة والثالث كانه الأول بأنه ليس شيئا مرتباً في الفكر البنية بل هو
مبدل لذلك مع مفارقه البنية وبما لف الثاني بأنه لا يكون شيئا معروضاً عنه بل منظور إليه نظراً بما بالفعل نفسياً
إذا تخصصت معه البنية إلى بعض ما هو كانه محزون فإن قال فإلّا أن ذلك علم أيضاً بالقوة ولكن قوة من حيث الفعل
فذلك بل لا يتصلح به نفسياً بالفعل حاصل لا يحتاج إلى تحصيله بقوة بعيدة أو قريبة فذلك الغير إنما لأنه
متغيران هما حاصل عنده إذا شاء علمه فيكون بنفسه بالفعل بأن هذا حاصل بالفعل بضابره بالفعل فإن الحصول
لشيء فيكون هذا الشيء الذي ليس له حاصل بالفعل لأنه من الخ أن يبين أن الجهول بالفعل معلوم عند محزون من هذا
النوع البسيط معلوم عنده ثم يرد أن يجعله معلوماً بنوع آخر من الجاهلية هذا المحذور بل نحن في تعلم غير
ما يخص نفسه فيكون مع ما علمه يعلم العلم بالوجه الثاني في رتبة تلك الصور مع رتبة القاطنة فاحدهما
هو العلم الفكري الذي مما يستكمل تمام الاستكمال إذا ترتب تركيبة الثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن
يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد عنه بعض الصور في باب العلم من ذلك علم فعل الشيء تشككاً لكره
ومثله وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للمعقول الفعالة ولما التفصيل فهو النفس من حيث
هو نفس فإلم يكن له ذلك لم يكن له علم فنتجاً انتهى ثم اعلم أنه قد ظهر من هذا البيان أن التفاوت بين العلوم بالعلم
البسيط وبين العلوم بالتفصيل ليس في نحو الأول والثاني في نفس المدرك فإن العلوم بالحال الثاني لا تتصلح

بالعلم

بالعلم الاجمالي هو ان جميع ما له مدخل في الجواب عن هذه المسئلة حاصله وهذه صورة كلية واحدة مطابقة لجملة المقدمات
 التي لها مدخل في الجواب عن جملة المسئلة وليس صور كل واحد من تلك المقدمات مطابقة لهذه الملاحظة فاما الخد في الجواب
 والاستنباط يحصل كل مقدمه بصورتها المخصوصة المطابقة باها بخصوصها فترتبة النفس تلك المقدمات وتكرار تلك
 الصور يحصل الحالة الاولى المسماة بالعلم التفصيلي العكسي فالعلوم بكلماتها التي ليس الا ما هو جاري عن المسئلة
 لكن لعددتها بصورة واحدة وفي الاخرى بصورة منكثرة ونظرة تلك الصور وان تصور الحدود كالانسان فانه يكون
 بصورة واحدة وتصور الحد كالجوان الناطق فانه بصورة متعددة فالاول علم اجمالي بحقيقة الانسان والثاني علم تفصيلي بها
 والمعلوم في كلاهما ليس الا حقيقة الانسان بل على ذلك صريحا قول الشيخ وكان ترتيبها مختلفا بين العقول والصور
 ولعل هذا ما اعلم من ان العلم الاجمالي بهذا المعنى حالة متوسط بين القوة المحضة التي هي حالة اختران
 العقولان وصورة الامر المستحق بالملكة فانه علم بحقيقة مخصوص من معلومات متعددة من حيث الجملة ومثباتا لتفاصيل علوم
 متعلقة بمخصوصيات تلك المعلومات فهو بالفعل من حيث انه علم بحقيقة تلك المعلومات بالقوة من حيث العلم بمخصوصيات
 تلك المعلومات وذلك انه ليس يميز في المثال قوة من حيث كونه علما بحقيقة الجواب بل من حيث ان هذه الصورة الواحدة
 قابلة للتأويل لصور كثيرة كل واحد من هذه الصور الواحدة وتلك الصورة الكثرة نحو علمه من العلم بحقيقة الجواب
 والعالم بالجواب بالغير الاول ليس بالعلم به بالشيء الا من احدهما للقوة العقلية الصرفة والآخر للقوة النفسانية
 فليفتن ما ذكرناه فمعرفة كونه علة لا تبطل بالاشياء هو كون ذاته بم نفس العلم بالوجود بلا تكرار صور
 في ذاته وهذا يمكن ان يكون مراد من قال بانها العاقل والعقول فالأخاد معقولة علمه ثم بالاشياء بالحيلة في كل
 عقل مفاد في الغير الى معقولة وغير معقولة وعقلنا الاول ثم بالمبادئ لمقادير معلولاتها وهذا ما علمنا
 سابقا في حيث ابطال الاتحاد من مسئلة العلم واما ان كنه يمكن ذلك لغير كون ذاته علم بالاشياء المستلزم لمطابقته
 اياها فبشيء ما ينادى بالشيخ بغيره فاما عن ذلك اعني عن اتحاد العاقل والمفعول فيصير هذا الحكم منه ولا يقع في ما هو
 فان ما سواه عقل ما هو خارج عن ذاته فليقل كل ما يقع في ذاته فانه هو العقل والعاقل والمفعول وهذا الحكم لا يقع
 الا في الاول واما ما بقا انا اذ علمنا شيئا فانا نضيق تلك المعقولة فهو في ذاته بلزم ان يكون اذ علمنا المبادئ فلهذا
 وتكون هو في هذا الحكم لا يقع الا في الاول فانه عقل ذاته وذاته مسبب للعقولان فهو عقل الاشياء من ذاته وكل شيء
 حاصل الحاضر عنده معقولة بالفعل وفان في المبدأ والمعاد وليس كون الكل عنده عن سبيل الطبع وان يكون وجود كل
 عنه لا يميزه ولا يرضيه وكيف يصح هذا وهو عقل محض بعقل ذاته فيجب ان بعقل ذاته يلزم وجود الكل عنه لانه لا يعقل
 ذاته الا عقلا محضا ومبدأ لا يعقل وجود الكل عنه على انه مبدأ هو ذاته لا غير ذاته فان العقل والعلم والمفعول
 منه واحد ذاته راضية لا غير بما عليه ذاته ولكن بعقله الاول بالذات لا يعقل ذاته التي هي ذاتها مبدأ نظام الخبير
 هو عاقل نظام الخبير في الوجود كيف ينبغي ان يكون عقلا خارجا عن القوة الى الفعل ولا عقلا مستقلا من مفعول المعقول
 فان ذاته برتبة عاقل بالقوة من كل وجه على ما اوضحنا فبالعقل واحد ما يلزم ما يعقله من نظام الخبير في الوجود
 انه كيف يمكن وكيف يكون وجود الكل على مقتضى معقولة فان الحقيقة المعقولة عنده هو عينها على ما علمت علم و
 هذه ولادة واما نحن فنصلح في تفصيل ما نسوقه الى قصد الى حركة والى ارادة وهذا لا يفسد ولا يفسد لانه
 عن الاثبات ان في التبع مع نظره لذلك في القول بالعلم الصوري حقيقة الامر العينية وبخسب العلم الذي
 هو سهل النظام وعقله عليه فان العلم بالنظام والامر العينية اعماقهم بالعلم التفصيلي ولا يكمل الاجمالي فخطا

في الحقيقة العقلية
 في الحقيقة العقلية
 في الحقيقة العقلية

في الحقيقة العقلية
 في الحقيقة العقلية
 في الحقيقة العقلية

فما من الشائعة الواردة على القدماء في فهم علمهم بما سوى ذلك كما شاع في الفلاسفة من ذلك
وقال ابن جهم فيهم فامثلون به الا ابن سينا وصفه الحكم ابن شاذلي ذلك كمن قال ان مرادهم انه لا يعلم ما هو خارج
عن ذاته واتهم لا يقولون انه يعلم غيره انه لا يقولون انه يعلم من خارج انه وان ابن سينا اراد الجمع بين العوليا لا يعلم
ذاته وانما يعلم الاشياء كلها بان يعلمها من ذاته لا من خارج ذاته وانما العلم الثاني يقال في كتاب الجمع بين الرايين ما يخصه
انه لما كان الباري جل جلاله لا يتغير في ذاته بما يتغير ما سوا ذلك يعني اشرفه وفضل واعلى بحيث لا يتناسبه شيء
في ذاته ولا يشاكله ولا يشبهه في نفسه ولا يعلم ذلك بل من يقين وصفه واطلاق اللفظة فيه من هذه الالفاظ
المواطنة عليه فان الواجب ان يعرف وان يعلم ان كل لفظه فقولنا في شيء ما وصفه من ذاته بعد من المعنى الذي
نصوره من ذلك اللفظ اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان وجوده اليه كوجود سائر ما هو دونه
واذا قلنا نحن علمنا انه في بعض اشرفه انه من الحي الذي هو دونه وكان الاخر في سائر ما في قولنا كان الله حقا
سرها لهذا العالم اجمع ما فيه فواجب ان يكون عند صدور ما يربطها به في ذاته ولو لم يكن للوجود اوصافا وان في ذاته
الوحيد الحي ما الذي كان يوجد وعلى مثال الخوايا بغيره ما جعلت ان من في هذا المعنى عن الفاعل الحي ان
لزمه القول بان ما يوجد اتما يوجد جوا وعلى غير مضد لا يجوز عرض مقصودا ذاته وهذا من شائع الشائعة
وقال في مقصود فقر الجبل لوجوه لا موضوعا ولا هو ارض له وهو في الكون سائر الكل من ذاته علمها بالكل بعد ذاته وعلمها
بذاته وبغيره الكل لا النسبة الى ذاته فهو الكل وحده فحق علمه الاول لذاته لا ينقسم لغيره من ذاته وعلمه الثاني عن ذاته
اذا انكسر لم يكن الكثير في ذاته بل بعد ذاته لا ينقسم من ذاته لا يعلمها فحق كل ما عرف سببه من حيث وجهه فقره عن ذاته
ورتب الاسباب فقلته منها واخره الى الخيرات لكل في جزئي ظاهر عن ظاهره الا في ولكن ليس يظهره شيء منها
ذاتها فدخلت في الزمان والان بل عن ذاته والاربع الذي عنده شخصيا بغيره فانه عالمه لا لا شيء انما
هو الكل الثاني انه اردنا منه فحواه هو الكل الثاني اشار الى اعتبار الاجمال الذي هو عين ذاته وهو المراد من
ظاهرة الاول فاما لا يفرق لا يجوز ان يكون الاول يدرك الامور المبدء عن نفسه من جهة تلك الامور كما
تلك الاشياء المحسوسة من جهة حضوره وانما يكون هي لاسباب العالمية التي لا يجب ان يعلم انه يدرك الاشياء
من ذاته فمقدست لانه لا حظ الفكرة المستقلة فليكن من الفكرة المفردة فليكن الكلي يكون بذاته سبب علمه بغيره لا يدرك
علمه بذاته فانه لا يدرك علمه بالكلية لذاته انبسط فانه لا لا لزمه لذاته وبها الكثير الغير المتناهي فلا
كثرة في الزمان بل بعد الذات ان الصفه بعد الذات لا يزمان بل ترتيب الوجود لكن تلك الكثرة في رفق به كذا بطل

شهوہ والنزب یجمع اکثرہ فی نظام فالنظام وعدما واذ اضرب الحق انا وصفا نا كان الكل في وحدته فاذا كان كل واحد من حيث صفاته واما شملت عليها احديته فانه انما هو ان قلت ما معنى قول القائل في ذلك القول السبع والاربعون كثره الصوره بعد الذات اذا ما ذكرنا الى كثره الذات فان الظاهر ان المعصومين هذا الكلام هو ذبح مفصل لزوم اكثره في الذات بل صفا اجتمع فيه الفعل والقبول واجتماعهما القبول او شيئا الصدور قلنا معناه ان كثره تلك الصور فيها هو الذات انما هو بعد كما في الذات ونماها لما مر من ان كما انهم ليس تلك الصور بل بان يبين عن تلك الصور ذلك لوجوب كون الصلوة غير جارية في حد ذاتها مع المانع والا لامتنع الانفسه بجلال سابغ الصور والادان فان فيها جملها لئلا يكون عدلها لكونها مستكملة لاخرها فيكون في ذات تلك الى قوة القبول لها فلو كان صلوه ما اتيه من محالها لم يتحقق اكثره في ذاتها لان ذلك لا يقع في هذا التصديق ان كثره

الفصل

الفاعل بفعل الاشياء الى هنا لكن يجب ان يكون بفعل هذه الاشياء ايها الشرف والام يكن بيننا وبينه فرق ونصو لفعل
 الذي هنا احتاج في عقله الى الخواص لذلك من غير ما حاشته ما علمنا معقولها وكل من بعد رغبنا احسن شيء
 ما فاننا معقول لم يكن حصولنا الاعلى جهل لشيء وكل يمكن ان يكون هيها اشياء مجهولة الاستبان بالاضافة اليها
 موجودة في ذات الفعل الفعالي ولهذا الوجه يمكن اعطاء استبان الرؤيا وغير ذلك من الاندالات الالنية وانما كان هذا
 المعقول لنا المكان المعلوم كل يلزم ان لا يكون معقول العقل الفاعل للعقل الفعالي شيئا اكثر من معقول
 العقل الفعالي ان كان واه واحد بالذات ان يكون بوجهه اشرف من جميع الجهات التي يمكن ان يفاضل فيها المعقول
 البرزخي عن المادة ان كان معقول ليس هو غير المعقولات الانسانية بالتبوع فضلا عن سائر معقولات سائر المقادير
 وان كان مباليا بالشرع بعد العقل الانطوائى من جوهر هو العقل الذي يليه ثم هكذا على الترتيب الى العقل
 الانسان ولو كان ما بفعل المع من هذه المبادى من علمه ما بفعل العقل من ذاتها لم يكن هنا للمقابلة بين
 العلة والمعلول ولما كان كثرة لهذه الامور المتعارضة فقد ظهر من هذا القول انه على اى جهة يمكن ان يقال
 انها بفعل الاشياء كلها فان الامر في ذلك واحد في جميعها حتى في عقول الاجرام السماوية وعلى اى جهة يقال فيها
 انها ليست بفعل مادونها وانما هي هذه الشكوك المتقدمة فانها بهذه الوجه يقال عالمه بالشيء الذي صدر
 عنها ان كان ما يصدر عن العالم بما هو عالم بلزم ضرورة كما قلنا ان يكون معلوما والا كان صدده كصدور
 الاشياء الطبيعية بعضها عن بعض وبهذا القول نمسك القول بان الله يعلم الاشياء والقول الثاني
 نمسك القول بان لا يعلم مادونه وذلك انهم لم يشعروا باشتراك اسم العلم فاحذوه على انه بدل على معنى
 واحد فلو لم يزد ذلك قولنا متناقضان على جهة ما يلزم في الاقوال التي تؤخذ احدا مملوكا وكل الشكوك التي
 ثبتت في ما سلف فخل هذا وذلك انه ليس بالنقص ان نعرف الشيء بمعرفة ثم لا نعرفه بمعرفة انقص طالما انقص
 خلاف هذا فان من فانه ان يصير الشيء بصر دينا ولا يصير بصرنا ما لم يكن لك نقصا في جهة وهذا الذي قلناه هو
 من من هذا بطلوا واحدا او الا لزم من من هذا فقد سبق من هذا القول كيف بفعل هذه المبادى وانها وما
 هو خارج عن ذاتها انتم كل ما في الجامع مع ادنى النقص فانه في كتاب دالها فانها كانت معقولات الاشياء
 هي حساب الاشياء وكان العقل ليس شيئا اكثر من ادراك المعقولات كان العقل هنا هو المعقول بعينه من جهة
 ما هو معقول ولم يكن هناك مقابلة بين العقل والمفعول الا من جهة ان المعقولات هي معقولات اشياء ليست
 طبعها عقلا وانما يصير عقلا بمجرد العقل صوما من المواد ومن قبل هذا لم يكن العقل هنا هو المعقول من جميع
 الجهات وهو عقل المعقولات ولا بد لان العقل ليس شيئا هو اكثر من ادراك نظام الاشياء الموجودة وترتيبها
 وكثرة هي في ما هو عقل مفاد وان لا يستند في عقل الاشياء الموجودة بل هو معقول عنها لان كل عقل هو
 الصفة فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات ومشكلا به وهو ضرورة بقصه ما بفعل من الاشياء ولذلك كان العقل
 متما مقصرا بقضيه طبائع الموجودات من الترتيب النظام الموجود بها فان كانت طبائع الموجودات جارية على حكم العقل
 وكان هذا العقل متما مقصرا عن ادراك طبائع الموجودات فواجب ان يكون هيها علم بنظام وترتيب هو السبب النظام والترتيب في الحكم للوجود
 الذي منه هو السبب في هذا النظام الذي في الموجود وان يكون ادراكه لا ينصفه لكنية فضلا عن الجزئية لان الحكماء
 معقولات تابعة للوجودات متماخنة عنها وذلك العقل الموجود تابع له فهو ما في ضرورة بفعله من ذاته النظام
 والترتيب الموجود في الموجودات لا بفعل شيئا خارجا عن ذاته لانه كان يكون معلولا عن الموجود الذي بفعله العلة

فان قيل في قوله تعالى فانما نرى الاشياء بنورها فانما نرى الاشياء بنورها فانما نرى الاشياء بنورها

وترتيبها الى الاشياء الموجودة

لم وكان يكون مقصرا واذ افقت هذا من هذا العلم فمن ثمة معرفة الاشياء بعلم كل هو علم نافضل لانه علم لها بالقوة
 وان العقل المقارن لا يعمل الاذاته وان يعمل ذاته يعمل جميع الموجودات اذ كان عقله ليس شيئا اكثر من النظام والشيء
 الذي جميع الموجودات اذ انزلت العقل الذي هناك شيئا يعمل الانسان لمصلحة تلك الاشياء كما يكونه فان العقل
 الذي فيها هو الذي يلحق العقل والكثرة واما ذلك العقل فلا يلحقه شيء من ذلك وذلك انه يرى من الكثرة الاخرى
 المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المثل والمثل واما العقل الذي فيها فاذ كانه ذات الشيء غير ذاك
 انه مثل الشيء وكل اذ كانه غير ذاك فانه يوجب ما ولكن فيه شبه من ذلك العقل هو الذي فاده ذلك الشبه بآثار ذلك
 العقل اتما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول لان بهما عقلا هو المعقول من جميع الجهات وذلك ان كل ما وجد
 فيه صفة نافضة فهو موجود له من قبل وجوده في تلك الصفة كما مله مثال ذلك ان ما وجدت فيه حرارة نافضة
 فهو موجود له من قبل شيء هو حار بحرارة كاملة وكذلك ما وجد فيه حياة نافضة فهو موجود له من قبل شيء حيوان كامل
 كذلك ما وجد فيه العقل نافض فهو موجود له من قبل شيء هو عاقل بعقل كامل وكذلك ما وجد فيه عقل كامل فهو
 موجود له من قبل عقل كامل فان كانت جميع افعال الموجودات افعال عقلية كاملة وليست وان عقولهم بها عقول من قبله
 صفات افعال الموجودات افعال عقلية ومن لم يفهم هذا الغرض من ضعف الحكماء هو الذي يطلب هذا المبدأ لا العقل
 ذاته او يعمل شيئا خارجا عن ذاته فان وضع انه يعمل شيئا خارجا عن ذاته لزم ان يشكك في نفسه وان وضع انه لا يعمل
 شيئا خارجا عن ذاته لزم ان يكون جاهلا بالموجود والغيرين هو القوم انهم نزلوا الصفتا الموجودة في الابدان
 وفي الخلق من الصفات الى الخلق في الخلق وجعلوا العقل الذي فيه وهو الحق شيء بالشيء ثم قال ليس يمنع
 في العلم الاول ان يوجد في مع الاتحاد تفصيل المعلومات فانه لم يمنع عند العقل استقرار يكون علم غيره وذاته علما
 مضمونا من جهة ان يكون هناك علوم كثيرة واما اضع عندهم ان العقل يستكمل بالمعقول المعلوم لغيره فلو عقل غير
 على جهة ما عقله من كان عقله معلولا عن الموجودات لكان له في ذاته علم البرهان على انه علمه بالوجود والكثرة
 الى تنوع الفلاسفة هو ان يكون عالما بنفسه بل يعلم زايده على ذاته وليس يلزم من نفي هذه الكثرة عنه كثر المعلومات
 لكن الحق في ذلك انه ليس بعد المعلومات في العلم الا ان كانت هاته العلم الانسان وذلك انه تعالى ليس شان العقل ما لا
 ولذلك استكمل ما قال القوم ان للعقول حد تثقف عنده ولا تتعداه وهو الغير عن التكيف الذي في ذلك العلم واما اضع
 عنده اذ ان ما لانها لا يعلم العقل ان المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض فاما ان وجد بها علم تحفة المعلومات
 فالتساوية وغير المتساوية في جهة سواء هذا كله لما برغم القوم انه بما قام البرهان عليه عندهم واذ لم يفهم نحن من
 الكثرة في العلم الا هذه الكثرة وهي متغيرة عن فعل واحد لكن تكلف هذا الغير ونصوه بالحقيقة ممنوع على العقل الانسان
 لا انه لو ادرك الانسان هذا الغير كان عقله هو عقل الباري ثم وذلك ليس حجة ولما كان العلم بالشيء عندنا هو العلم
 بالفعل علمنا ان علمه هو شبه العلم الشئ من العلم الكلي وان كان لا كليا ولا مستغنيا ومن فهم هذا فهم معنى قوله تعالى
 لا يبرهن عن علمه شيئا في الدنيا ولا في الاخر وغير ذلك من الايات الواردة في هذا الغير وقال في القوم نقول ان
 يعرف غيره من الجهة التي بها ذلك الغير ليس وجوده التلا بجمع المع علمه والاشرف وجوده القصور لانه العلم هو المعلوم ولم
 من جهة انه يعرف ذلك الغير يعلم اشرف وجوده من العلم الذي يعلم غيره الغير بل واجب نعلم من هذه الجهة لانها الجهة التي
 قبلها وجود الغير وبالحيلة التلا شيئا علمه علمنا الذي في غاية الخلق لانه في سبيلنا انما دام ان يجمع بين القول بأنه لا يعلم
 الاذاته ويعلم سائر الموجودات يعلم اشرف مما يعلمه سائر الانسان اذ كان ذلك العلم هو ذاته وذلك يتبين من قوله ان

في العقل
 في العلم
 في العلم

علمه بنفسه

على ما هو شرط في المعقولة اعني النجس عن المادة معقولة في الحس الجادية لكونها مقارن لموادها انما الشئ
لنفس من انضاضها ما ذكرنا ان حصة العلم هي حصول مجرد مجرد فاعلم بان ذلك الحس هو على انحاء كثيرة لانه
بنفس ذاته العينية الشئ مستقل في الوجود العقل فاعلم بان حصول حصة الحس هو على انحاء كثيرة لانه
يكون ذلك الحس حصولا حصة الحس لانه لا يشك في كونه حكايا لاجل الكون ذات المجرد غير فاعلم
لانها وهذا الصنف مما المراد العلم الحس وهو بهذا الاعتبار هذا العلم هو حصول شئ مجرد او علم عينية شئ مجرد
فالها حصول شئ يكون بهيته لا بقس حصة العينية لغير فاعلم بان ذلك هو المتعلق بالعلم الحس هو حصول شئ
في العقل ولا شك عند الحكماء والخلفاء في كفاية كل واحد من النوعين الاخرين من الحس لتحقيق العلم ولذلك انفقوا على ان
علم العالم بل انما هو عين ذاته وان علمه لغيره هو حصول شئ في العقل واما انه هل يكفي الفاعل الاول من الحس
لتحقق العلم فلم يشك من ان الفاعل لا يشك في ما يدل على ذلك بل هو اول من صرح به وشبهه المصنف وجاعله
من المتأخرين ومنه جاعله اخرى منهم وقد مر في كلام الشيخ ما يدل على المنع وترايبه بعض ما قيل على ذلك من ان يكون
الحصول للفاعل اكد من الحصول للفاعل لا يدل على كون الحصول الاكلا على الجواز ان يكون تحقق العلم موقفا على القيام والافتقار
بل الحق ان حصول العلم انما هو حصول نفسه اكان فاعلم بان ذلك هو المتعلق بالعلم الحس هو حصول شئ
بما الفرق في ذلك بين حصول العلم وبين حصول العلم فالعلم هو حصول العلم لكان حصول العلم هو حصول العلم
ولكننا علمنا بصلتنا بالعلم الحس وهو ليس الامر كذلك فاعلم بان ذلك الحس هو حصول العلم لكان حصول العلم هو حصول العلم
لكان اعني القيام بذاته في العالم فاعلم بان ذلك هو المتعلق بالعلم الحس هو حصول شئ
للمصنف حصولها لانها اذ انما ان الحس هو حصول العلم لكان حصول العلم هو حصول العلم
يكون الرقبة التي اكفوا في العالم فاعلم بان ذلك هو المتعلق بالعلم الحس هو حصول شئ
بعض مفكده صاحب لا شرف حصة العلم مثالي الحس والوجود مطلقا موجود يكون معلوما واما الان يمنع
عن ذلك مانع كالحصول لغيره فان عينا هو مطلقا منكشف فغيره منكشف الى امر صالح لان يكون هذا الشئ ظاهرة منكشف
عنده منكشف لغيره لانه كان بهذا الاعتبار معلوما وذلك الشئ المتعلق به عالما وان لم يكن هذا الوجه لصرفه
اخرى وبغيره منكشف كان موجودا فاعلم بان ذلك الحس هو حصول العلم لكان حصول العلم هو حصول العلم
منفعا بان لا اعتبار لان العلم هو حصول احد الامرين الموجوبين للاخر بوجه التميز والاكتشاف ولا بد من ان يتحقق
بينهما علاقة ذاتية بحسب وجود الحس فاعلم بان ذلك الحس هو حصول العلم لكان حصول العلم هو حصول العلم
بصاحبه الاكتشاف واذ لم يتحقق بين امرين علاقة ذاتية كان لا يكون احدهما عالما بصاحبه فاعلم بان ذلك الحس هو حصول العلم
عالم بنفسه اذ لا علاقة اكد من الاتحاد وكل علمه مستقلة في الوجود عالما بمعلومها وكل معلول كمال عالم بعلمه
اذا لم يكن المتجهما بينه والعلم مجرد فان الحس لا يمكن من ان يعلم المجرد فظهر ويتبين ان العلم انما بعلمه ذاتية
وجوده من بين امرين مستقلة لهما لهما واكتشافه لهما وامتناعه عن ذلك العلاقة الذاتية الوجودية
فقد يكون بين ذات العلم معلوم بحسب وجوده العينية وذات العالم كما في العلم الحس هو حصول شئ
وذات العالم كما في العلم الحس هو حصول شئ في نفس ذات العالم ان في الوجود حصولا حصة الحس
الخارجية هذه الصورة يكون معلوما بالعرض بان العلاقة الموجبة المستقلة للعلم في الحقيقة انما هي بين
الذات والصورة بطلان العلوم بالعلم الحس هو حصول شئ في نفس ذات الامر

العينية لتحقيق العلامة الوجودية بين نفس ذات ذلك الامر العينية والعالم به فالعلم المحصور انما افراد العلم واكملها
 ومن ذهب الى ان العلم باقر محصور في المحصور لا غير فقد اخطا وانكر انما افراد العلم واكملها ثم قال ولا يخفى على الجبرانه
 مما خففنا من ان مستحق تحقيق العلم بين الامر بانهما هو علاقة ذاتية بينهما المحجب الوجود والمصور ينصح ان الامر القائل
 بغيره لا يحصل له نفسه لا غير اتم فلا يكون عالما بنفسه لا بغيره اتم وضوحا تاما بحيث لا يشك فيه ريب لمصنفه
 اقول بعد ما من وجوه ما برده على العلم المحصور انه لا يخفى ان ما ادعاه من مسافة الوجود والعلم دعوى من غير تبيين
 ولم ينصح ذلك بما ادعى ايضا مما به يتم بين العلم وبين المحصور والوجود من له صلاحية العلم مسافة لا مظهر اذ كونه
 العلامة الذاتية بين موقوفين ان كانت سببا لخصوا احدهما للآخر كما ننته وجوب العلم كمن الكلام في ان العلامة الذاتية
 التي بين العلة والمعلول هي موقوفة لخصوا احدهما للآخر اتم لا بد من معرفتها مؤجلة لذلك ومع تسليم ذلك كله قد
 كون العلم المحصور انما افراد العلم واكملها اتم لو كان العلم المحصور محصورا بالشيء والمثال لا يحصل للمعاني انفسها على
 ما هو من ذهب المحققين باجمعهم فانه على تقدير حصول المعاني بانفسها يكون المعلوم والمكتشف بالذات في العلم المحصور
 هو حقائق الاشياء وهياتها وفي العلم المحصور هو هيات الاشياء وابنائها وكيفية بصر القول بان العلم هو هيات الاشياء
 انهم من العلم هياتها هياتها في الامور الجسمانية المحصورة بالتقوا في المادية هذا المثل ان يقال ان الاشياء انهم من العلم ان
 المحسوس كانه باب لا دارك من العقل ومن يجزى على امثال ذلك نعم كثيرا ما يمثل العلم بالصبر المعقول المحسوس لكن المعقول
 العامية الوهانية والمدارك الجوهرية الهوائية لا تميز ذلك عند شاعرت الامثال في الكلام الالهى وكلما كان الاشياء الجاهل
 اتم حيث كان المعقول فيهم هو اتم واما في ما نحن بصدده فالحظ اعظم من ذلك لان ذلك لم ينفع الكلام في معرفة تبيينه
 وانصح اعني حين كون الحاصل في الذهن من الاشياء هو حقائق الاشياء فالمعلوم بالذات هو حقيقة الشيء وهو ارجو ان
 المعلوم بالعرض لا يخصص الفرد الخارجي من حيث هو فرد فاذا ذكره لبيان كون العلم المحصور انهم من المحسوس لا بد على الذ
 هذا ثم ان هذا البعض عرض على ما نقلنا من الشيخ في رساله منقول اليه من ان المعلوم لو كان هو الهوى العينية لكنا
 كل موجود وجودا عينيا معلوما لنا ولكل الاقل المعلوم بان ما اكلام في نهاية الصنف فانه لا يلزم من جواز كون الموجود
 الخارجي معلوما في الجملة ان يكون كل موجود خارجي معلوما لكل احد لجواز ان يكون معلومة الوجود مشروطا بشرط
 لا يتحقق في كل موجود خارجي بالنسبة الى كل واحد وايضا لا يلزم من معلومية الموجود الخارجي لخص المعلوم
 غير بئ لو كان الموجود الخارجي معلوما لكنا لانعلم العدوم بل الحق المحقق في التصديق فيكون وجوده في ذلك العلم
 المحصور وقد يكون بذاته في ذلك العلم المحصور وقد يكون بذاته في ذلك العلم المحصور وليس كل موجود خارجي صالحا
 بذاته لكل احد بل انما يحصل الوجود العينية بذاته لا غير تحقيقها علاقة ذاتية مستلزمة لخصوا كالعينية والمعلول هذا كلامه
 واقول مراد الشيخ هو ان المعلوم المحقق ان العلم بالشيء انما يتحقق بان يحصل اثر من ذلك الشيء في العالم فالعلم هو ذلك الا
 الحاصل في العالم لا الموجود في الخارج والافئ ان لم يكن الاثر الحاصل هو العلم الموجود في الخارج لزم ان لا يحصل لنا علم
 بالعدوم وايضا لو كان وجود الشيء في الخارج في العلم كما بان من ذلك اثر يحصل منه في العالم لزم ان يكون كل واحد عالما بكل
 موجود يكون موجودا معه في زمانه والنسبة الى كل موجود كذلك على السواء اما المدخل في العلم وما ذكره المفترض من علته
 العينية والمعلول لا يدخل في العلم اصلا اذ ليس هو مما توجب حصول احدهما للاخر حقيقة لما عرفت مما ذكرناه في بعض
 السابق بل ذلك العلامة انما بوجوب المعينة في الوجود فقط في الحقيقة فلو كانت غير شئ مع شئ في الوجود حصولا لاحدهما
 عند الآخر لكان كل موجود حاصل لكل موجود يكون موجودا معه زمانه وكان معلوما له هكذا يجب ان يفهم كلام الاعا

ان العلم بالشيء عبارة عن حصول ذلك
 في سائر العالمة وحصوله

والله نعم ذو الفضل والانعام الخامس العلم بل المحقق ان النفس الشاطئة تدرك بدورها الجزئي وساير الانها الجزئية بالقوة
المجتمعة وكذا المجتمعة تدرك نفسها ولا يلزم اجتماع المثبتين في علمها لان الصق المجتمعة بل الحسية وطاها هي استباح ومثله
للجزئيات وليس حائبا بل فان ادرك الحائبات ان العقل لا الحس وبالمجتمعة هذا الاحتمال فادح من كون علم النفس بهذا
الامور بالمساهدة الحسوية وجعل ذلك طريقا الى العلم المحصور للوجوب عينا الوجودات على ما نقله صاحب الاشراق في
خاتمة عن امام الشافعي وهذا دليل على عدم الاعتماد على مجرد الكشف الذي يدعيه ارباب المساهدة الاما ساعد البرهان
وفي ذلك عني عن ارتكاب تلك الحاطرة وما ذكرنا من ضعفها في الاشراق من كون ساير الحيوانات ذواتا فاعلم
بجودة بناء على ان مدار ادراك الشيء لنفسه على الجبر وانها مدركة لانفسها وذلك لان ادراك الشيء لنفسه اذا كان بنفسه
لا يتصور صورة بل يلزم الجبر ولعل نفوس الحيوانات لا يكون انفسهم على الجبر وانها مدركة لانفسها وذلك لان
ادراك الشيء لنفسه على الجبر وانها مدركة لانفسها محصورها في محل ذلك النفوس كالمجتمعة فالشيء في التعليق
نفوس الحيوانات غير الانسان ليست مجردة وهي لا تقبل ادراكها لو ادركت وانها انما تدركها بتقويتها الوهنية فانها
فلا يكون معقولة والوهم لها بمنزلة العقل انما انتهى السادس في صاحب الاشراق العلم المقدم على الابدان
كلها مطلقا وبطلانها راسخا ان مثل كون الموجودات وجودها دسائلا كما كتبت بتصور تحقق العلم بها فان العلم
بها لا يتصور بدون وجودها هذا انما هو ضرورة عدم ثابته المعتمدين الصرفة ولا يمكن وجود الموجودات بل وجودها
انما هو باعنا فظننا ما هذا غلظ وزم الكثرة في ذاته نعم فليس للواجب علم على اصلا نعم عن ذلك على كبر ذلك فادح وقصه كون
اختياريا لا بد من الفعل الاختياري منسوبة العلم ولا يمكن مجرد مقارنته للعلم وما قبل ان الفعل الارادة
غير منفك عن العلم بالمراد واما وجوب السبق فم بل هو مثل ما يدعي المتكلمون ان الارادة يجب ان يكون سابقا على المراد سافا
وفما بنا وانه غير مسلم منهم غاية الامر ان وجوب السبق الذي في الارادة مسلم دون العلم بل مقارنته الشعور العلم للفعل
الناشئ من نفس ذات الفاعل كما في كونه وادبا ففقه نامل ومثلك برحمة ما باني وكذا ما قبل ان وجود العلول
على الخارج وان كان العلم بالذات لكنه تغايره بالاغنياء من حيث انه متقدم وسبيل من حيث كونه وجودا في الخارج
ففيه ان المغايرة الاعتبارية انما يتحقق ويترتب بعينها العقل ونما ان العقل ان فيه حقيقة لا عقل ولا ذهن فلا
اثر لها اصلا ويرد عليهم بقية عدم كون صفة العلم عين ذاته نعم وما قبل في توجيه كون صفاته نعم عين ذاته ان الصفة
بمعنى الخارج المحمول كالعلم والقادر والمراد بوجوه فلا امتناع في كون العالم عين ذاته وان كان العلم زائدا عليه فشره
بين الواجب غير فان متنا جميع الاشياء عين ذاته هذا المعنى على ما ذكره الحق الدواني وقد بلغ هذه الساعه عنهم
بان العلم الفعلي له صورتان احدهما ان يكون العلم من استبان وجود العلوم بالذات وهو العلم المشهور وثانيها ان يكون
ذات العالم سببا لوجود العلوم بالذات كما في الصورة المنعزلة العالم فان نفس وجودها عنه نفس معلومها وذات
الواجب بالنسبة الى اعيان الموجودات لهذا الصل كما ان العالم يعلم الصوالن هنية باخترانها بعلم الواجب البصر الخادج
باجاد العلم بالصورة حقيقة حصوله وبالعين مضمون كلاهما فعلى ولا يلزم الاتجاب بناء على كون مقارنته الشعور كما في
في الفعل الاختياري على امر وميانه على تقدير التسليم يلزم ان يكون صدور الموجودات عنه نعم على نحو العناية وكذلك
اذ لا يصدور عن العالم على تقدير بل انما علت انه لا حد له في جهتها ونسبته الى العلم على ان لا حد له في جهتها ونسبته الى العلم
الاعتبار في معلومها الوجود فمعرفته لا حد له في جهتها ونسبته الى العلم على ان لا حد له في جهتها ونسبته الى العلم
عند التحقيق كما لا يخفى على الخبير ولا يلزم ذلك لعدم صدور العلم عنه نعم لانه نفس فعله الخبير وعلمه لا يمكن ان يكون العلم

مسبوقا بالعلم ولا كون التدبر مسبوقا بالتدبر بل يجب كون الوجود مسبوقا بالعلم والتدبر على ان القائل بالصورة العلمية محالة
 في ذاته رقم ثانيا بالعلم الاجمالي البسيط الذي هو عين ذاته رقم وثالثا بالصوتائما هي تفصيل له فيكون مسبوقا به فليست
 انه اعني صاحب لا شرا في بعد ابطال العناية جعل النظام المشاهد عالم الاحتمال لا من النظام الواقع فاما بين المقارنات
 العقلية الطولية والعرضية واضواؤها المتكسرة عن بعضها الى بعض جعل ذلك بدلا عن العناية في سببها النظام صريح بال
 في طرفة الاشراف وانت خبير بان ذلك النظام الواقع في المجزئات انما لا بد له من سبب لا يتم فلا بد من الانتهاء الى علمه رقم بنظام الكل
 او صيغ ذلك النظام عن جميع واجبات لا بد من كون هذا العلم عين ذاته او دائما بذاته من غير لزوم مقسدة الكثرة فعلى
 ما عرفت مفصلا واما المقصود من صرفه على سبيل ما لا بد من العلم المتقدم على الاجزاء بل اثبت العلم الاجمالي حيث قال
 في شرح رساله العلم كما ان الكاتب يطلق على من يمكن من الكتابة سواء كان مباشرا للكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها
 المباشرة باعتبار ان كذلك العلم يطلق على من يمكن من ان يعلم سواء كان في شخص العلوم او لم يكن وعلى من يكون مستغنى
 به حال الاستغناء باعتبار ان العالم الذي يكون علمه ذاتا فهو بالاعتناء الاول لا بد من ذلك الاعتناء بالاجتماع فيكون علم
 الشيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتناء هو واحد انتهى لكن العلم الاجمالي بهذا المعنى اعني يمكن من شخص انما هو الحاصل في
 الثالثة وهو ليس بجيد لمقارنته القوة قدر السابغ فكلهم قد يظن جماعة كالمحمود الدواني ومنه سائله وصاحب العلم
 غيرهما ان نسبة جميع الازمنة اليه رقم كان واحدا كما ان نسبة جميع الامكنة اليه كان واحدا فبغير ان اعيان الموجودات الزمانية في
 احوالها حاضرة عند رقم ومنه واحد بلا اختلاف في القبيلة والمعدية والمخيرة والحال والاستقبال لكونه رقم بريئا
 عن الوجود في شئ من الازمنة كبرية عن الوجود في شئ من الامكنة بل هو محيط بجميع الزمانات والمكانات احاطا واحدا
 وانما ذلك الاختلاف لها ايضا من بعضها الى بعض فبما يراها لا بالغير الى الخصوع عند رقم والمعدية ومنها والى محيط
 الاجزاء بالسود والبيض فانه اذا نظر اليه الانسان مثلا بالخط مجموع تلك الاجزاء المختلفة الوان دفعة واحدة ويرى مجزئ
 الاسود في موضعه الا في موضع كونهما معا وان واحد في الحيوان الغني بالحركة كالحملة فانه يرى كل جزء بوجه
 البهوان وصوله اليه ولا يرى الحيوان الذي يحد له في هذا الان بل انه ان هو بعد ذلك الان وقبله هذا الظن اعلم انهم
 من كلام المعنى في شرح رساله العلم على ما سنظهر في بيان كيفية علمه رقم بالجزئية وسبب حقيقة الامر به وهو منظور
 فيه لان نسبة الزمانات الى زمان لا يجب ان يكون بانظرا في حفظ الالام يكن الاحتساب الذي زمانا لا يرى من لها الغنى
 زمانا بل تلك النسبة انما هي المعنى في الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة وهو رقم وان لم يكن واصفا الزمان لكنه
 مع الزمان في وجوده وتعلقه في نسبة الزمان الى مائع الزمان على وجهين احدهما بالتغير في ذلك التلخيص الذي مع زمانا
 كما هو في الاسباب المختلفة الوجود من اوقات كالحادث البومي مثلا فانه في اليوم كونه معه الوجود في الامر والعدم لفقده
 فيها وانما هو في الزمان دون مائع الزمان كالفلك فانه في اليوم كونه في الوجود دون العدم لفقده في اليوم
 الاول وان لم يتصلوا نسبة الى التلخيص لكن في حقا في تحقق الوجه الثاني بالنظر اليه فانه في اليوم مثلا كونه معه الوجود في
 الامر والعدم لفقده في الالاف فانه رقم عن ذلك فيصو النسبة اليه بالنظر المتلخص والحال والاستقبال بهذا الوجه في اليوم
 مثلا على النظر اليه لكونه معه في الوجود حاضرا عند ولا من يظن ان الوجود في اليوم مع تحققه في ذلك والعدم
 مستحيل نظر اليه ففقدانه اليوم مع كونه سيكون في الازمنة الثلاثة وان لم يتصلوا بالنظر اليه بالمعنى المتلخص بالحوادث لكونها
 بمعنى ان الحال هو الزمان الحاضر الذي معه الفصل فلا منه هو الزمان المتقدم على ذلك الزمان بالنظر اليه والمستقبل
 بالنظر الى شئ لا يمتنع في كون ذلك الشيء مفقودا في الماضي والمستقبل مطع على امره قال سبب المتغيرين في وجود هذا

في نسبة الزمانات الى زمان
 في نسبة الامكنة الى مكان
 في نسبة الازمنة الى زمان
 في نسبة الالاف الى زمان

ما خذ من كلام المصنف في بعد المصداق ما ظهر ان الفقهية التي يدعى استحالتها هي كون الله نعم زمانا بنفسه على وجهه
 احدها ان يكون الله نعم زمانا بنفسه او بمنزلة او بمنزلة الغير والثاني ان يكون وجوده في احوال غير مفارقة لوجود
 نفي من الزمان وعلى هذا الوجه الثاني لا استحالة في كون الباري نعم زمانا بل في استحالة ان يكون سميعة على هذا الجرم
 في الزمان بمعنى انه قادر ويجوز وجوده في الزمان لم يكن هذا الجرم متحققا حيث تحقق ذلك الجرم فان قيل بل يطلق
 على الباري نعم ان الزمان ظرف له ووعا كما يطلق على هذه الحوادث وقع في زمان سابق على وجوده من باب المجاز لا
 دعي اليه بخلق العبارة وليس هناك نظير مطروقة على الحقيقة وليس الزمان امر يتحقق فيه معنى الاشتغال والاسواء
 يمكن ان يكون ظرفا ولا يسمي بالحوادث انما يقال في ان والان عندنا لا كغيره منقسم هو واحد عن معنى الظرفية والمراد
 قولنا ان عدم هذا الحادث وقع في زمان سابق على زمان وجوده انه صدق على عدمه متحقق حين صدق زمانه
 على وجوده انه متحقق ولم يكن زمان الوجود المشار اليه متحققا ومثل هذا التفسير لا يستعمل الاطلاق على الباري نعم فانه بعيد
 عليه انه متحقق حين صدق على حين مخصوص من الزمان انه متحقق انتهى وانما في الجرم لا زمانه على الاكسمة مع الفاو في نقص
 احدهما وفرار الامر الشديد فخره ولو عندنا لا يغير اصلا واضح البطلان وكيف يمكن حصول المعدوم
 فالتمثيل المذكور غير مطابق للمثلية الا اذا كان اجزا المخطط المذكور رديجيا لا يكون حاضرة ومع ذلك يكون حاضرة
 عند الشخص لا لتلقى دفعة وغير حاضرة عند التمسك ولا ريب انها اذا وصلت رديجيا لا يكون حاضرة دفعة عند الشخص
 الانسان في بقية والحاصل انه لما كان متناع الادراك في المثال المذكور ناشيا من جانب العالم الضعيف فونه ثبت ضعف
 امكن الادراك وامتناع الادراك في الزمان ليس من جانب العالم المتخلف القوى والضعيف في ذلك بل من جانب العلوم لا
 يقدم شيئا فشيئا والمعدوم غير قابل للحضور فلا يحل ان يختلف القوى الضعيف في ذلك فيخرج على ذلك لو كان ما ظن
 حاصلا ايجع الى الفرق بين المعلومات والبقية بصورها الفاعلة بالعرضية تكون الجمع على السواء في الحضور بالعبارة
 اليه نعم لكن كلام شرح رسالة العلم شرح الاشياء صريح في الفرق بين المتبين وكذا كلامه في الاشراق لكن كلام
 المتوحيات اعني قوله وادراك الاعداد الوجود نفس الحضور والاسلط من غير حيزه ومثالها يوم الابتداء على النظر المذكور
 والمراد ان ذلك عند وجود تلك الاعداد في اوقات وجودها وان كانت قبل اوقات وجودها معلومة بصورها المتسمة
 في المذبر ان المتكسرة كما دل عليه كلامه في حكمة الاشراق على ما نقلنا فتفصل من فهم ان علمه نعم معلوم لانه القديس سواء
 كانت مجردة او مادية انما هو موجود وانها عندئذ ثم ازلها وابدأ ومعلوم ان الحادثة مجسود وانها عند اوقات
 وجودها واما قبل اوقات وجودها فتصوورها الحاصلة في المعلومات القديمة فان الحاصل في الحاضر عند الشيء حاضرا
 عنده ايقه هذا هو المصوح به في كثير من كلامه لا يخفى على من تتبعها ثم ان يمكن ان يتصور هذا المنظور على وجهين احدهما ان يكون
 القديمة بالنسبة اليه نعم كالحوادث في فعل الانفكاك بينهما وان كان بلا تصور ثابتهما ان يكون الحوادث كالعقائد
 في عدم الانفكاك والى الاول نظر صلحها بالنسبة الى علم حدوث العالم وسماه حدوثا دهريا وبالنظر الى الثاني في
 عليهم ان لو كان كذلك لم يدم الحوادث وليس شيء منها لا شيء يكون كل منها منقضا بالآخر كما لا يخفى على المذبر ان
 الحضور حقيقة انما يتحقق لما دونه مادي فلو كان لهذا الماد الثاني ارتباط بمجرى ارتباط الاله بدى لا يتحقق
 الحضور بالنسبة الى ذلك المجرى ايقه واما حصول الماد عند المجرى المتبصر عن الاله مما يفرض العقل الصريح فضلا عن ان
 يتحققه واذا عرفت هذا عرفت معنى ما نقلناه عن الشيخ من قوله ولا تظن ان الاضامة العقلية اليها اضامة اليها وكيفية
 والاكان كل مبدئية في مادة حيز شان تلك الصورة بل يعقل بتدبير عام مجرد بدو غير يكون هو عقل بالفعل لا

هذا الحادث يقع
 ان الزمان السابق على وجوده
 ادركه قبل قول القائل ان علم

مما لا ينفك عن العلم
بأنه لا ينفك عن العلم

ذلك المعلوم

في محله

صورة العقل الاول بل بواسطة ذات العقل الاول فان وجود العقل الاول لما كان من لوازمه وجود العقل الثاني والعلم
بالعلم والمعلوم مستلزم للعلم بالمعلوم واللازم صلا العلم بالعقل الاول اذ صورته مستلزم للعلم بالعقل الثاني اعني
الصورة وانما يلزم كون صدور العقل الثاني بواسطة صورة العقل الاول لو كان وجود العقل الثاني من لوازم صورة العقل
الاول وليس كذلك هو من لوازم وجود العقل الاول وهذا مقرر في كلام الشيخ في التعليق حيث نقلناه سابقا لبيان ترتيب السبب
من قوله مثال ذلك انه قد علم ان عرف العقل الاول ثم ان العقل الاول هو علمه لان عرف لوازم العقل الاول هو علمه وان كان سببا
لان عرف العقل الاول ولوازمه فوجه ما صار العقل الاول علمه لان عرف لوازم العقل الاول هو علمه وانما اعتمد عليه اساسا
قدس سره لو كان علمه بانه لا يشأ بمجسوسها من غير ان يكون تلك اللوازم لوازمه ذهنية له وخارجية اولوازم
له مع قطع النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول والثالث اذ لا يتصور للواجب لا يتصور لاحد من الوجود هو الوجه الخارجي
الذي هو عين ذاته واللوازم الخارجية لا يكون الا حقايق خارجية لا يتصور احدا عليها ذهنية وذلك لان العلم بالعلم
العلمية يكون حقايقها حقايقا ذهنية ولوازمها اعراضا ذهنية وان كان الكل مما بعرضها في الخارج فهو العرض كما سلف
وهذا مقرر من حيث ان انفسا اللازم الى الاقسام الثلاثة انما يصح حيث يكون اللوازم ذهنية غير الوجود والواجب الوجودي
لغيره ذهنية سوى الوجود على ما مر في الامور العامة لكن يشتر ان يكون حكمه معقولا لا يتم حكم اللوازم الذهنية لانها انما يلزم
من حيث عقله بانه لا يمكن وعقله لذاته وان كان عين ذاته لكن لا يمكن ان يكون له اعتبارا وعقله لذاته بل هو ان يفكر
لكون ذاته جلة للاشياء والعلم بالعلم مستلزم للعلم بالمعلوم فذات الاشياء يلزمه باعتبار ذاته ومعقولا في الاشياء يلزم
باعتبار عقله لذاته وعلى هذا يكون جوهر تلك المعقولات جوهر ذهنية واعراضها اعراضا ذهنية وان كان الكل مما بعرضها
عليه مفهوم العرض يجب ان لا يكون بلا شك في العالم بانه في جملة ما لا يمكن ان يكون له علم تفصيلي ببعض
وهو المعلوم الاول فاعلم اجمالى لسائرهما وبين ذلك بعض مما يحصل ان العلم بمعية ما به الانكشاف لا يجب ان يكون حقيقة
المعلوم مثالا في الهيئة بل قد يكون كما مر في علم الشيء بالشيء وكذا في علم الشيء بالوجه وما يقرب من حقيقة الشيء
او كاشف لا يفيد العلم بالمعلوم في الحقيقة في المعلوم بالوجه اما هو كذا في الوجه فان كان ذي الوجه كاشفا
بالكثرة ثم اصلا ثم الاستدلال وان اردنا ان ليس معلوما بالكثرة ثم ولا ينصرف ولا يلزم في حق العلم بالمعقولات العلم بالمعقولات
الصرف فان المعلوم الصوري هو الذي لا يكون بحقيقة ولا بما ينكشف بها اصلا للعالم ثم ان العلم العقلي ما يكون سببا
لوجود المعلوم ومقدما عليه بالذات والطبع سواء كان علما بوجهه او بغيره فان كون العلم مقدما على المعلوم وسببا لوجوده
لا يقتضي ان يكون علما بالكثرة حقيقة فالعلم بمعية ما به الانكشاف عباد من امر حاصل عند العالم وله مناسبه معقول العلو
لبيها بغيره وينكشف عند حصوله ذلك الامر سواء كان مثالا في الرتبة او لا ولا ريب ان العلم مناسبه للمعلوم من حيث هو مع المعلوم
فيما يصحدها ذلك العلم المعين دون غيره بحيث ان يكون نفس ذات العلم مناسبه للمعلوم المقصود اياه المعين له ما به
انكشافه فيكون نفس ذات العلم علما بالمعلوم فلا معيذان يكون علمه بانه علم تفصيلي بالمعلوم الاول واجما بالاشياء
معلولة المعينة ان يعلم معلولة الاول فيل ايجادها علم تفصيلي بنفس ذاته المندثرة بعلم المعلوم الثاني كك يتفق
المعلوم الاول وهكذا لا يمكن ان يكون علم العقل التفصيلي بجميع الموجودات في مرتبة واحدة بل ذلك يمنع لا يتصور ان يعلم
بامر واحد بسيط معلومات متكررة يتصورها منازة بعضها عن بعض وعلى هذا ان لزوم احتياج الواجبة العلم التفصيلي
بأكثر الموجودات الى معلولاتها العامة لذاته وكونه في مرتبة الذات غير عالم بجميع المكنات بالذات بل يتجدد علمه بها بعد
الذات لكن احتياجه في علمه التفصيلي الى غير غير يمنع فان كماله الذاتي انما هو في العلم الاحياي الذي هو عين ذاته والغير

في علمه اذ لم يكن محيياً بل كان بالحيث الثالث فلا دليل على امتناعه بل قد يصح ان علمه بذاته علمه بمعلوله وانه بهذا العلم لا يتجدد
 بحسب ما انتهى من الايجاز ما فيه لان الوجه بحسب ما يحكي عن لا على ذلك الوجه مقدمه ووجهها فان وجه الانسان هو الضاحك مثلاً لا
 وليس العلم مع معلوله الخارج عنها المتباين لها كذا في ذلك العزلة على وجه ما يظهر من الشامل واكفي بعضهم بكونه اجاباً ليا حفظ
 من قبل الحالة الثالثة من الحالات الثلاثة المذكورة في كتاب النفس قال ما ان يكون من قبل الحالة الاولى فهو محال لان
 العلم المفصل هو العلم الانساني الذي لا يجمع انسان منه في النفس حالة واحدة بل يتخالف واحد واحد فان العلم نفس في نفس
 وكما لا يتصور ان يكون في ثمة نفسان وشكلان في حالة واحدة لا يتصور ان يكون في النفس علمان مفصلان خاصان
 وحالة واحدة بل يتصور على العزيم بحيث لا يدرك تقابها للطف الزمان وبما يظهر من ان لا يكون في الواحد يكون
 للنفس من الحالة واحدة نسبه الى الكل الصواب واحد ويكون ذلك كالمفسر الواحد فهذا التفصيل والاستفال لا يكون
 الا للانسان فان فرض وجودها مفصلاً في جهة فكم كانت معلوماً متعدداً بها في ذاته وامتنع كونه ثم كانت متساوية في كون
 الاستفال بواحد يمنع من ان يكون في علمه كون الاول لما انه على حاله لا يسطر نسبه الى سائر المعلومات واحدة فمعنى عالمية
 مبدأ في نفس التفصيل من غير تفصيل هو المبدأ في تفصيل العلوم في وان التثنية والاشياء في علم بهذا
 الاصل في هذا ان من التفصيل لان المفصل لا يزيد على واحد لا بد ان يكون في واحدة ومثاله ان يفرض ملكاً معه شيئاً
 خزان اموال الارض وهو يشغف عنها فلا يتفقد به شيء لا يقدر ولا يخلو ولكن يفرض على الخلق فكل من له ذهب يكون منه
 اخذه وبواسطة مفصلة يصل اليه فكذلك الاول في علمه مفاتيح علم الغيب في العلم بالغيب المتناهية وعلى الكل كما لا يمكن ان لا
 ينبغي الملك الذي يبيد المفاتيح فينا لا يمكن ان لا يبيد العلم الذي عنده مفاتيح العلم عالمنا فالغيب الذي ياحد منه دنا من معدوده
 ليس غيباً بل غيباً ان الدنا من زبد والملك غيباً وان الدنا من زبد وبما نضرة الغيب على الكل كيف لا ينبغي غيباً لكثرة
 حال العلم انتهى واعتبر من علمه ما في العلم في الاجمال في لزم ان لا يعلم الا ان يتصورها ولا يعلم الموجودات خصوصياتها
 ولا يميز في نظره بعضها عن بعض فمشاهد لظهور ان يكون كروم الغيب ان لا يصيد عنه موجود بالعلم اذ العلم الاجمالي كما صح
 به هو نسبة الى جميع الموجودات على السوية فلا يصيد عنه معلود واحد واخر الا ان الزم المرجح بالمرجوع وعدم صدق الموجودات
 عنه بالعلم من ان يكون علمه رقم قلباً وبانه يجوز ان يعلم الواحد جميع الموجودات معلوم كثره لكن بالافتقار واحد فلا يتفعله
 شأن من شأن وفهم من قال ان ذاته تعلم الاجمال في جميع الموجودات بمعنى انه علم بالفعل بخصوصيات جميع الاشياء على وجه تميز بعضها
 عن بعض في علمه رقم وعليه حمل كلام بعض المتأخرين حيث قال في العلم هناك على عكس نحو العلم عندنا فان المعلوم هناك كثر
 من العلم عندنا والظن من الاصل فاعتد الله هو للظن الماسة التي تنزل الاشياء منها بمنزلة الصور والاستباح فيما من
 الاشياء عند الله لحياتها ما عندنا فنحن نعلم هناك شيئين للعلوم احدى من المعلوم في شئنة نفسه فانه شئ في الشئ
 وعحق الحقيقة فاشئ مع نفسه والامكان فانه بين ان يكون وبين ان لا يكون ومع شئنة الموجد وشئ في الشئ فون في الشئ
 فانه الشئ وبين بل وان كان فانه هذا لطف بشئ بل وان كان يكون نفس الشئ عند العالم المحض لا يكون له ما هو اول من من نفسه
 اول بين ذلك وكذا الكلام الحق الذي من ان الذي يشتر ان يكون له علم حكماً هو ان ذاته تعلم العلم القائم بذاته فهو علم
 بذاته وعلم معلوله اجاباً لا كما قال بعضهم ان الصورة المحسوسة لو كانت بنفسها كانت حاسة محسوسة فهذا العلم القائم
 بذاته هو علم بذاته بل غيباً وعلم اجاباً في معلوله بل غيباً اشق حشيتان الاولى بذاته هو علم بذاته بل غيباً وعلم الحشيتان
 الاولى علم الحشيتان الثانية فالمعلوم كل ما هو لخاصة لم يتم من ان يكون منها كثره بحيث لا يكون المحسوسات الصورة العقلية
 في العلم الاجمالي واحدة مع كثره المعلومات على النفس في موضعها انتهى وورد على هذا المنهج ان كيف يتصور تميز صور

وهذا يشبه ما في العلم بالاشياء

[illegible]

وانه منفر من بين الفلاسفة بذلك لم ينسب اليه القول بحصول الصوفي في ذاته نعم وصدوره من الرشد في ذلك النقل الا انه جعله
موافقا للفلاسفة في ذلك على ما مر فلو اننا لم نذكرنا الاصح ذلك النقل وصدقه فيه مع كون كبره ورسالة
محمودة بحديث الصوفي على ما مر هذا يكون ما مر غيره في كلام الشيخ من ان اضافته بقوله تلك الصوامع هو من حيث هي
صادرة عنه نعم لا من حيث هي حاصلة منها وانها حاصلة من ذاته لا من غيره وامثال ذلك اسارة الى ان المراد من الحصول هو
المعنى المشهور المتبادر وهو مغيب غير نيلها بل هذا هو الكلام في العلم بالكتاب والطبائع المرسلات والجزئيات المجردة
وهذا العلم ثابت في الغيب غير متغير اصلا كالعلوم واما العلم بالجزئيات المادية المبدعة للحادث المتغير فذلك يكون بمقتضى
غير متغير اصلا وان تغير العلوم وذلك اذا كان العلم بها حاصلا من اسبابها وعللها المتأدية اليها فيكون العقل غير متغير
الى انه قد يكون متغيرا يكون حادثا بعد ما لم يكن وراثيا لا بعد ما كان وذلك اذا كان حاصلا من وجودها فيكون العلم بها
احساسا ومحتاجا الى العلم بالبادي نعم بالاستيلاء لا بمجرد ان يكون حاصلا من وجوده في الاشياء المعروفة فيجب ان يكون
علمه بالجزئيات حاصلا من ذاته علمه الموجود اكلها وينتهي اليها سلسلة العلل والاسباب فيكون العقل يكون ثابتا
وغير متغير اصلا وان تغير العلوم فانه نعم يعلم كذا في غيره علم ثابتا قبل ذلك الوقت ومنه يعلم وجوده بالاسباب
المتأدية اليه وعدمه بالاسباب المتأدية اليه ففعله بالوجود الى الخصوال والزمان الذي يخص الوجود به ولا علمه
بالعدم الى الخصوال والزمان الذي يخص به العلم فلا يدخل في عمله نعم ما هو في المستقبل ولا حاله في الشئ في الحيات في شئ
ولانه متغيرا في وجوده فيعمل من ذاته ما هو مسئلة وهو مبدأ الموجودات الثابتة باعيا لها والوجودات الكائنة الفاسدة بانها
اولا بوسط ذلك بالتحاطها ومن وجب ان يكون عاقل لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي غير عقلانية بها
متحصلا على مخرجات من فائدة لا يجوز ان يكون نادرة بفعل عقلانية بها انها موجودة غير معدومة ونادرة انها معدومة
غير موجودة فيكون لكل واحد من الامر صورة عقلية عليا ولا واحد من الصوتين بمعنى مع التباين فيكون واجب الوجود
متغير الذات ثم الفاسد ان عقلنا بالماهية المجردة بما ينشأ مما لا يتخصص بعقلها هي قاسدة وان ادركت بما هي مفارقة
وعواض فائدة وفقدان شخص تركب بكن معقولة بل هي محسوسة ومختلفة في قدرتها في كبرها وان كل صورة محسوسة وكل
صورة خيالية فاما يدرك من حيث هي محسوسة ومختلفة باله مخبره وكان اثبات كبره في الاعمال والواجب الوجودي نفس له كذلك
اثبات كبره من العقلات بل الواجب الوجودي ما يفعل كل شئ على نحو كل ومع ذلك فلا يفر عنه شئ متخصيص لا يفر عنه مثال
دوره في السموات والارض وهذا من الجائيات التي يوجب نضوها الى لطفه في حجة ثم اشار الى بيان النحول الذي عليه يجب ان
يكون عقله لهذه المتغيرات فقال واما كيف يدرك تلك العقلات اعطى ذاته وعقله انه متغيرا في كل موجوع عقل او اكل الوجودات عنه
وما هو هو يولد عنها ولا يمتد من الاشياء بوجبه لا فدا من حجة ما يكون واجبا بسببه فدينا هذا يكون هذه الاسباب
تتأدى بمقتضى ما فيها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول علم الاسباب ومطابقتها لمعلم صورة ما يبادى اليها وما
بينها من الامور وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدك الامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من
حيث انها صفا وان تحصيلها شخصيا بما الاضافة الى ان ما من مستحق وحال شخصه لو لم يكن تلك الحال صفا فيها كانت ايقم
بميزانها لكنها ليست الى مبادى كل واحد منها نوع في شخصه فيستد الى امور شخصه وفلما ان مثل هذا الاشياء قد يحصل
للشخصيات زما ووصفا مفصولا عما اورد لذلك مثالا فقال كما انك اذا تعلم حركات السماوات كلها فان تعلم كل
كسوف وكل انقضاء لكل انقضاء جزئي يكون بعينه ولكنه على نحو كل ذلك تفعل في كسوف يكون بعينه ان يكون كذلك من
كدامها لبا فيقتضينا بفصل العزم الى ما ذكره كذا بعينه وبين كسوف مثله سابقا لمرادنا من ذلك وكذا بين حال الكسوف

ما انه ليس
الاخوين

الاخرين حتى لا تضوعا من عوارض تلك الكسوف والاعلم ان تلك علمية كلية لان هذا العلم محو ان يحل على كسوف فأكبره كل
 واحد منها يكون حاله تلك الحال لك تعلم بحج ما ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يقع الكلية ان تذكر
 ما قلناه قبل ذلك مع هذا كله لم يحزن ان يحكم في هذا الان بوجود هذا الكسوف ولا وجه الا ان تعرف جزئيات الحركات بالمشا
 الحسية ثم قل فان منع مانع ان يبي هذا معرفة الجزئي من جهة كلية فلا منافسة فان غرضنا الان في غير ذلك فهو في غرضنا ان
 الامور الجزئية كيف يعلم ويدرك علما وادراكا بتغيرها مع العالم فانك اذ علمت امر الكسوف ان كانا نوحدا ان لو كنت موجودا
 وانما كان لك علم لا لكسوف المطلق بل لكل كسوف كما انتم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يتغير منكم ان علمك في الحالين
 يكون ولعدا وهو ان يكون كونه له وجودا كذا بعد كذا وعلم الثمر في العمل كذا في كذا ويكون هذا العقد منك صادقا
 قبل ذلك الكسوف ومعه بعد ما اذ علمت الزمان في ذلك فعلت في ان معروض ان هذا الكسوف ليس موجودا ثم علمت ان الزمان
 موجودا لم يتغير علمك في ذلك عند وجوده بل كان مجرد علم اخر ويكون منك المغير الذي اثرنا اليه ولم يصح ان يكون في وقت الابتداء
 على ما كنت قبل الانبعاث وانت دفاني والاول الذي لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيدان يحكم حكما في هذا الزمان وذلك
 الزمان من حيث هو ومن حيث هو حكم منه حجب بل ومعرفة حجبها وقال في الاشارات الاشياء الجزئية قد تغفل كما تغفل
 الكلمات من حيث هي سببا لها منسوبة الى مبدوع في شخصه ^{بشخص} كالكسوف الجزئي فانه قد تغفل وقوعه بسبب في اشياء
 الجزئية واحاطة بها وتغفلها كما تغفل الكلمات وذلك غير ادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم ان وضع الان او قبله او
 يقع بعد بل مثل ان تغفل ان كسوف اجزا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وجزئي ما في مفا بله ثم ربما
 وضع ذلك الكسوف لم يكن عند العالم احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا على النحو الاول الان هذا ادراك اخر
 جزئي يحدث مع حدث المدرك وبزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما جزئيا فان العالم لان
 بين المرء في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدودة عقلة وذلك امر ثابت
 قبل كون الكسوف ومعه بعد ثم ثم الصفات للاشياء وحصل الصفة ان من الصفة ما يتغير بتغيرها الموصوف ومنها ما لا يتغير
 بتغيرها الموصوف فالتالي لا يكون منفردا في ان الموصوف مثل كونك مينا ومثالا والا ولا يكون منفردا في ان الموصوف وهذه
 اما ان لا يلزمها اضافة الى غيره وهذه على قسمين ما لا يتغير بالاضافة اليه ولا يتغير بتغيره فالاول كالقعدة فانها هيئة بالذات ليس بها
 يصح ان يصعد عن تلك الذات فلا هي يقتضيه كون القادر مضافا الى مفدود عليه ولا يتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على ذلك
 زيد لا يصير غير قادر في ان عند انعدام زيد لكن يتغير اضافة ذلك فان لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته
 والسبب ذلك ان القعدة ليس يلزم الاضافة الى امر كل لزوما وليا ذابها الى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكل لزوما ثانيا بغير
 ذاتي بل بسبب تلك الكل والامر الكل الذي يتعلق بالصفة به لا يمكن ان يتغير فلا اجل ذلك لا ينظر في التغير الى الصفة واما الجزئيات
 فقد يتغير بتغيرها معنى الاضافة ان الجزئية العرضية المتعلقة بها والتالي كالعالم فانه صورة منفردة في العالم متغيرة لا مضافا
 الى معلوم ويتغير بتغير المعلوم فان العالم يكون زيدا في الدار يتغير علمه بغيره من الدار وذلك لان العلم ليس يلزم الاضافة الى
 معلوم المعين ولا يتغير بتغير ذلك المعلوم بعين التعاقب الاول بخلاف القعدة فان القعدة متعلق بالمقدور والكل او لا وبسببه ^{بالقعدة}
 الجزئي الذي وضع تحت ذلك الكل ثانيا اما العلم فانه اذا يتعلق بالكل فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكل البنية الا اذا
 استوفى العلم وتعلق بتلك الجزئي فلما اخذ مثلا العلم بان الحيوان جسم لا يقتضيه بانفراد العلم بكون الانسان جسما
 مالم يقرب الى ذلك علم اخر هو العلم بكون الانسان حيوانا فان العلم بكون الانسان جسما علم مسانفلة لاضافة مسانفلة
 وهيئة حدة بذه للنفس لها اضافة متحدة بغير العلم بكون الحيوان جسما علم مسانفلة وغيره هيئة تفوق ذلك العلم ويلزم

ويقتضي علمنا بان العلم لا ينفصل عن العالم

لا يلزمها اضافة الى غيره وهذه على قسمين

من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها كالاضافات
 بل في نفس تلك الصفة ثم بعد ذلك قال ما لم يخصص كل ما يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يبدل صفاته ببدل صفاته
 المفردة المحضة ولا صفاته المفردة المتعلقة بالاضافة التي يتغير بتغير الاضافة ويجوز ان يبدل اضافة الازمنة لصفة ^{المفردة}
 التي لا يتغير بتغير تلك الاضافة فانه لا يحل ان يكون ذلك اضافة ثابتة لازمة لزمانها لا يمكن ان يكون في اضافة ثابتة
 لازمة لزمانها اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفة وكذا يجوز ان يبدل اضافة المحضة وهو شرط فلا حاجة
 بجواز لا يكون علمه بالجزئيات علم ازمانيا بل علمه بالاضافة في الماضي والمستقبل فيعرض لصفة ثابتة لا يتغير بل يجب ان يكون علمه
 بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدمر قال في التعليقات العالم انما يصير مضافا الى الشيء المعلوم ^{يحصل} الى
 في ذاته وليس الخالق عالما بالية كالحال في التماس والتماس الذي لا تغير الامر الذي كان متبنا مساو متبنا سر لم يتغير هيئة فهو
 كانت له هذه الاضافة لانفس هذه الاضافة في السابق فان الاضافة قد يكون بهيئة في المضاف اليه كالعاشق والمفتوح ^{والمضاف اليهم}
 والعالم والمعلوم وقد لا يكون بهيئة كالحال في التماس فان العلم يبطل بطلان هيئة كانت الاضافة مميزة وبين المعلوم
 نسبتهما والتماس لا يبطل هيئة ثم يبطل بطلانها والاضافة بالتحقيقة عارضة لتلك الهيئة في العالم والعاشق لا ان
 تلك الهيئة هي نفس الاضافة ثم قال فالعلم ليس هو وجود المعلوم في ذاته اذ ليس وجود الشيء في ذاته سببا لوجود العلم والا
 لم يكن علم بالمعلم بل العلم وجوده في ذات العالم فالتبني اذا كان معلوما ثم يصير معلوما فلما لا يتغير في العالم لا يتغير
 الاضافة مطلقة فواجب الوجود لو كان علمه زمانيا غير زمانيا مشا الى حيث يعلم ان الشيء الفلاني في هذا الوقت غير وجود
 وغدا يكون موجودا كان علمه متغيرا فانه كما ان هذا الشيء غير موجود الان ويصير موجودا غدا فكذلك العالم به انما ان يعلم
 ذلك فيكون متغيرا او اما ان يكون علمه غدا كعلمه في هذا اليوم فلا يكون علم اذ لا يكون علمه غدا كعلمه
 هذا اليوم بل قد يتغير واما ان كيف يكون علمه فهو ان يكون بسبب ان يكون يعرف ما هو موجودات كلها على وجه كلي واذا كانت
 الاشياء كلها واجبة عنده الى اقصي الوجود فانه يعرفها كلها اذ كلها من لوازمه ولوازمه واذا علم انه كلها كان كذا
 اعني جزئيا وكلها كان كذا كان كذا اعني جزئيا اخر ويكون هذه الجزئيات مطابقة لهذا الحكم يكون فاعرف الجزئيات
 على الوجه الكلي الذي لا يتغير الذي يمكن ان يتناول اعني ان كان لاهذا المشار اليه ثم قال ومثل هذا ان يجب ان يعلم ان
 الكواكب الفلاني كان في الدرجة الفلانية فضا الى الدرجة الفلانية ثم بعد كذا ساعة فارز الكواكب الفلاني ثم
 دخل بعد كذا ساعة في ذلك الكسوف ثم بقي كذا ساعة في ذلك الكسوف ثم فارز الشمس واجل قد يكون قد عرف كذا
 باسبابه ولا يكون قد عرف ان هذا الكوكب في هذه الساعة في الدرجة الفلانية حتى يكون الساعات التي هي هذا من عند
 الى هذه المشار اليها ويتغير علمه بتغير احوال ويحدث بها فاعرف على الوجه الذي ذكرناه اعني بالسبب في حكمه في
 وغدا من حكم واحد والعلم لا يتغير فانه صحيح واما في هذا الوقت وفيما قبله وفيما بعده ان الكواكب الفلاني كذا عسا
 بفارز الكواكب الفلاني في هذا الوقت الفلاني المشابه المستفاد علمه من خارج مفارز الكواكب الفلاني وغدا مفارز
 لكواكب اخر فانه اذ جاء عند بطل الحكم الوفي والعلم الوفي فاذا ان الفرق بين العلمين كما فولي العلم الوجود علمه على الوجه الكلي
 علم لا يتغير عنه متقال ديرة وهذا الكسوف الشخصي وان كان مفعولا على الوجه الكلي اذ قد علم باسبابه والمفعول من حيث
 يجوز حمله على كسوفات كثيرة كل واحد منها حاله حال هذا الكسوف فان الاول قد علم انه شخص في الوجود وعلمه محيط ^{شخص}
 فانه ان لم يعرف وحده ان لم يعرفه في المعرفة وكل نظام الموجودات وان عرفت على وجه كلي بحيث يكون مفعولا يجوز
 حمله على كثيرين فانه يعلم انه واحد وكل يعلم ان العقل الفعال واحد وان كان عقله على وجه كلي وعلمه بان هذا الكسوف

فاما ان قال ان الكواكب الفلاني في

شخص

لا يتغير

شخص لا يرضى العقول الكلية والعلم ما يكون مسببا والمعرفة ما يكون مبشاهة والعلم لا يتغير البتة وان كان عندها علمنا
 بان الكسوف غذا يكون مركبا من علم ومشاهة ولو كان غذا لم يكن مشا البتة لا كان معلوما باسبابهم لم يكن الا علما كليا ولم يكن
 بخوان يتغير لم يكن زمانيا فان كل علم لا يفرق بالاشارة وبالاستثنا الى شئ من الية كان ليجب العلم بالمسبب دام السبب موجودا
 لكن العلم الذي يتغير هو ان يكون مستقما من وجود الشئ ومشاهة فواجب الوجود ثم من غير ذلك لا يبرهن الشئ موجودا
 يكون علمه زمانيا لا مستجيلا ومن غير لو كانا من حقيقة الواجب الوجود وما يوجب انه من صدور اللوازم كلها عنه لا
 سبب لازم الى امضى الوجود لكنا نحن ايضا فلم الاستبسا بسببها ولوازمها وكان علمنا انية لا يتغير اذا كان هو عقلا دانه وما
 فوجبة انه فيجب ان يكون علمه كليا باسبب الشئ ولوازمه فلا يتغير انتهى واعلم انه كما ان من هذا الطريق يفتح العلم بالجزئيات المتغيرة
 كل ينصح العلم بالجزئيات المتشكلة انية فان ذلك المشكلات اذا لم يكن من سبيل الجزئية المستندة الى الاشارة ولا
 بل من سبيل التخصيص بصفا مستندة الى شئ بوجه في شخصه لستدعي الانطباع في الاحتمالية واعلم بغير انه لا يخرج من
 هذا الطريق هو احاطة علمه بغير شئ جزئي اصلا بل بغير علمه بغير شئ عن الجزئيات على وجه الجزئية عبارة عن نفي الاحتمال بها عنه
 نعم كما هو الظاهر الصريح من كلام الشيخ ولا يلزم من نفي الاحتمال بالشيء نفي العلم به فلا وجه لما اوردته المصنف في شرح
 الاشارات على الشيخ من ان هذه السبابة تشبه سبابة العقول في تخصيص بعض الاحكام بلحكام تعارضها في الظن و
 ذلك لان الحكم بان العلم بالعلمة فوجب العلم بالعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب لكل وان كان كليا
 وكان الجزئية المبرهن من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا يخفى فاقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لا شأنا
 كونه الواجب موضوعا للتغير يخصص لذلك الحكم الكلي بحكم اخر عارضة في بعض الصور وهذا اداب العقول ومن يجرى
 مجرىهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث العقولية لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ من هذا
 المقام من ما حدث الى اخره وان ينق العلم بالعلمة فوجب العلم بالعلول ولا يوجب احتماله وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي
 متغيرة فلا يمكن الا بالالان الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدل بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة
 اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن الا بالعقل والمدل بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فان الواجب الاول
 وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل منع ان يدركها على الوجه الثاني من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول وهو
 ان يدركها على الوجه الثاني انتهى فكلام شرح الاشارات وانت بما على خبر مما بين هذا ينصح العلم بالجزئيات المتغيرة على
 القول بالاشتمال الصوري دانه ثم بالعقل الذي يحفظه واما فيصح على القول بالعلم المختصى فواضح فانه لما لم يكن العلم
 المختص مستديرا لاشتمال الصوري دانه ثم لم يكن تغير العلوم موجبا لتغير ما هو صفة حقيقة له ثم لم يتغير اضافة بديهة
 وعين معلومة موجبا لاشتمالها الى هذا اشار المصنف قدس سره بقوله وتغير الاضافات يمكن ان يكون في شرح رسالة العلم
 واما علم البارى بغير الجزئيات ففيه خلاف بين المتكلمين والفلاسفة وذلك ان المتكلمين قالوا ان البارى بغير علم
 الحادث البورى على الوجه الذي علم احدنا انه موجود في هذا الوقت ولم يكن موجودا قبله ويمكن ان يوجد بعد او لا يمكن
 ثم اذا انبهموا بوجوب التغير العلم بالتغير بحسب تغيرها التزم بعضهم جواز التغير في الصفات الله تعالى وفي بعضها فقال
 القائلون بالاضافات حفظ ان تغير الاضافات في الله تعالى جازي عن جميع العقول كالحالفة والرافقة والاضافة الى كل
 شخص فالغيرهم يجوز ان يكون دانه محلا للحوادث كما يجوز ان تغير الحكماء كونه محلا للحوادث فاهل الصو والمعلومات
 غير المتغير لم يجوز التغير في صفاته في هذا الوضع وانكر التغير اصلا وقال العلم بما سوي حده هو العلم بوجوده وجود
 الى امثال ذلك من المشكك الواجب كما الحكماء اظهروا من المنسب بين الهام قالوا انه نقه العلم بالجزئيات على الوجه

عائده

الكل لا يعل

منافع لذاته هو ارادته لذلك ورضاه ثم اذا احققنا حكمنا بان الفرق بين المراد وغير المراد سواء كان في حقنا او في حق الله
 نعم هو ما ذكرناه فان ارادتنا ما اذا كانت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه لم يكن صالحا لترجيح احد ذلك الطرفين
 على الاخر واذا صادف نسبتها الى وجود المراد ترجح بالنسبة الى عدمه فثبت ان الرجحان لا يحصل الا عند الاتساق الى احد
 الوجهين لزم منه الوقوع لان الارادة الجارئة انما يتحقق عند الله نعم وهذا لا يقتضي وجوب الفعل فاذن ما يقال
 من الفرق بين الموجب بين المتصور ان المتصور يمكن ان يفعل وان لا يفعل والموجب لا يمكن ان لا يفعل كلام باطل لانا
 بينا ان الارادة متى كانت متساوية للنسبة لم يكن جازية وهناك يمنع حدوث المراد متى ترجح احد طرفيها على الاخر
 موجب للفعل ولا ينفى عنها وبين سائر الوجوه في هذه الجهة بل الفرق ما ذكرناه ان المراد هو الذي يكون عالما بصد
 الفعل الغير المتنافي عنه وغير المراد هو الذي لا يكون عالما بما يصد عنه كالقوى الطبيعية وان كان الشعور حاصل لكن الفعل
 لا يكون ملائما له بل ما فر مثل المجل الى الفعل فان الفعل لا يكون مراد انتهى كلامه فامل فيه فانه بظاهره يشتركون في
 بالرضا بقية والخلق في المراد والتحقق ما ذكرناه فان قبل ارادته نعم لا يصح ان يكون عين علمه فانه يعلم كل شيء ولا يريد
 كل شيء فانه لا يريد شر ولا ظلا ولا كرا ولا شيئا من الصالح والسليان فادارته شاملة لغيره وادارته علمه فانه يعلم كل شيء ولا يريد
 عين علمه وعلق علمه بكل شيء ان يفعل او لا يفعل فكل شيء فان الارادة لله هو العلم مطلقا بل العلم بما فيه مصلحة وخير
 وهذا كما ان همه بصوره واجبا عند المحققين الى العلم ولا يلزم منه سلب السمع مما سوا المسموع ولا تعلق العين بما
 سوى البصر فليقتض فان قلت فاقول بما رواه ثقة الاسلام رئيس الحديث ابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني في كتاب الكافي
 والشيخ الصدوق ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي في كتابي التوحيد والعبادة من الامم الطاهرة وسادتنا
 المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين في حدوث الارادة والمشيئة وانما صفات الفعل وصفات الذات ما حاصله ان
 كل شيئين وصف الله تعالى فيهما او كما ناهيها في الوجوه كما ان في الوجود ما يريد وما لا يريد وما يريد وما لا يريد وما
 يفيضه ما يجبه فيهما من صفات الفعل وانما لو كانا من صفات الذات لكانتا الصفتان التي هي عن الذات فافضه بعضها البعض
 فيكون ما لا يريد ما يفيض ما يريد وما لا يفيض ما يفيض ما يفيض ما يفيض ما يفيض ما يفيض ما يفيض ما يفيض ما يفيض
 الله نعم باحدهما وكان في الوجود ولم يكن الاخر في الوجود مثل العلم والفكرة فان في الوجود ما يعلم ويفعل عليه والنسبة لوجود
 ما لا يعلم ولا يفعل عليه فهو من صفات الذات هذا ما ذكرنا ان الارادة محدثة ومن صفات الفعل فكيف يجوز ان يكون عين
 العلم القديم الذي هو عين ذاته نعم قلت لعل المراد من الارادة في تلك الروايات انما هو القصد الى الله مل على ما يفهم من
 من لفظ الارادة والخطاب انما هو معهم وعلى هذا يختلف المراد من الارادة بمعنى القصد فمن عجز لا يلزم بينا به نعم والرا
 حادث فيجب كون الارادة انما حادثا لكن نسبة القصد اليه نعم ليس على الحقيقة لا منساعة عليه نعم بل هي من صفات الذات
 والاثر بمعنى ان كل ما يمكن ان يرتب على القصد فيه نعم فهو يرتب على ذاته من توسط القصد على ما قالوا في بعضه غير
 الوجه وغيره فاطلاق لفظ الارادة والقصد حقه انما هو على سبيل التشبيه وعلى هذا يكون المراد من حدوث ارادته
 هو حدث مراده نعم حقيقا على المصلي منه وما يدل صريحا على ما ذكرناه ما رواه في الكافي عن هشام بن الحكم عن
 ابو عبد الله في حديث الزندي في سئل ابا عبد الله ع كان من سؤل ان قال له فله رضا وسخط فقال ابو عبد الله ع
 نعم ولكن ليس ذلك على ما يوحى من الخلو في ذلك ان الرضا حال يدخل عليه فيقبله من حال الى حال لان الخلو في
 معنيل مركب لا يشاء من داخل وخالفنا لا مدخل للاشياء منه لانه واحد ولحدوث الذات واحد الا انه من رضا ثوابه
 وسخط عقابه من غير مدخل في نفسه ويقبل من حال الى حال لان ذلك من صفات الخلق بين العاجل بين الحاجب هذا

في صفات الفعل ومن صفات الذات
 وذكر عبد الرزاق في كتابه الكافي في بيان

كلامه

كلامه ونعم ما ان بعضنا فضل لغواننا الالهيين كثير لا مثالي في العالمين وهذا المقام ما حصل ان التفتون للارادة وبمشية
 جهة ثبات وهي اذ لم يزد وعين ذاته نعم وجهه بجلده وهي اضافة حادثة مع حدث الشيء والمراد كان العلم والقدرة كالأداة
 ان جهة الثبات في العلم والقدرة ادل على الكمال والبناء حيث يوجب تحلف متعلميها عنها بحق العلم والقدرة وان لم يكن
 المعلوم المقدرة وذلك مما يستغنى في كمال العلم والقدرة حول ذلك عدنا من صفات الذات وجهه الخلق في المشية
 علمهم والارادة اول على الغر والجلال حيث يوجب تحلف الشيء والمراد عنها وذلك مما يستغنى غايته الغر والجلال ولذلك عدنا من صفات
 العقل ومخطا الشرح انما هو وضع الماهية فيخرج ان يذكر في نفسه نعم معهم ما يكون ادل عندهم على الكمال واظهر في الغر والجلال
 ولنا في هذا المقام تحقيق لو ذكرناه في كتاب المسمى بكونه هو مراد فليجمع اليه من ايراد المسئلة الخامسة في مقابلة
 قد علم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب السنة وانفرد عليه اهل الادب ان على انه نعم سمع بصير والبر اشار
 بقوله والسمع دل على اضافة الادراك الى السمع والبصر من الذوق والشم والسمع فلو كان الادراك
 لثباتها حقيقا مال الصفة في شريح سائر العلم الادراك كالحس للادراك الحس للادراك الحس انما يحصل بالآلة
 الجسمانية التي هي حواس الادراك العلية انما يحصل للذات العاطلة من غير الآلة ولذلك لا بد من نفس لا العنفة فانه لا آلة
 بينه وبينها ويدرك الذات العاطلة نفسها والايها ونفلا منها اما الباري نعم فكل من يقف على ان جسم او مباشرة للاجسام
 فقد يمكن ان يصفه بالادراك الحس في كل من يترجم عن ذلك ان يصف عن هذه الوصف لما كان السمع البصر الطيف الحواس
 اسلها ما سببه للعقل عبرها عن العلم في كثير من المواضع كما في قوله نعم وقالوا لو كان السمع او العقل ما كان في اصحا السمع
 وفي قوله نعم ويزعمون انهم لا يبصرون البصر في كثير من المواضع الى لا يمكن ان يعدل ذلك وصفوا الباري نعم
 بالسمع والبصر دون السام والذوق واللامس عنوانها العلم بالبصر والسموعا وانما في قواين السامع والسمع
 والبصر جميع لك من المباحث اللفظية واكثر المتكلمين يخصوا الادراك بالحس وينتازعون في جواز وصف الآلة
 نعم بدم في المراد منه اذا وصفوه من حيث هي بعضهم الى الاحتساب بعضهم الى العلم بالحواس انهم يقولون والعقل على استعماله
 الا لا اشارة الى تترجم نعم عن الجسمانية مباشرة الاحياء فوجب من مجموع الدلائل ان القول بكونه نعم مهيأ بجوارحه
 الآلة وجارحه وفي قوله والسمع دل الخ اشارة الى ضعف الاستدلال ببعضهم على كونه نعم مهيأ وبصير هو انه نعم حي وكل
 حي يجمع اضافة بالسمع والبصر وكل ما يسمع في حده سبحانه يبين ان يكون ثابتا له بالفعل لبرائته عن القوة والامكان وذلك
 لو وضع على ان الجوة في الغالب يقتضي صحة السمع والبصر غايته مشيهم في ذلك ما طر في البصر المقسم على ما ذكره امام
 الحرمين فان الجاد لا يصف ببول السمع والبصر واذا صار حيا انصف لهما ان لم يبق بدم بدم ثم اذا سبب اضافة الحس لهما
 يجمع بقوله لهما سو كونه حيا لزم الفضا مثلا ذلك محققا واما انه لا يخفى ان المنصف لهما اكمل من لا يصف لهما فلو لم يصف
 الباري نعم لهما لزم كون الانسان لا سائر الجوانا اكمل منه نعم وهو باطل قطعاً على ما ذكره الغزالي وبر على الاول انه ينفرد
 على كونه حيا لهما ومثل حيا لنا الصحيح للسمع والبصر هو م وعلى التل ان كون المنصف لهما اكمل من لا يصف لهما مسلم
 في الشاهد واما في الثاني فهو ممنوع بالاول المسئلة وانهم وجوب كونه نعم من هاهنا القايص ثابت عندهم بالاجماع وظهور
 الدالة على ثبوت السمع البصر في حده الطول الدالة على جهة الاجماع لكثرة النوع والاعتراضات عليها فالاولى المشك
 في ثبات السمع البصر بالظواهر القطعية ان هذا قال شارح الواقف في المحصل ان المسلمين اتفقوا على انه نعم سمع بصير
 لكنهم اختلفوا في معناه فافلا منه والاكبر ابو الحسين البصري في العبارة عن علمه نعم شأنه بالبصر والسموعا
 وقال الجهمي هو من المعنوية والكرامة لهما صفتا ابدان على العلم وقالنا انه لو ادركه فلا نسبة الاسلام فان وصفه

لكما في هذه الصو من جملة تلك الموجودات فيكون نظامها لا من علم او عن علم اخر وبذلك بل هذه الصو هي عين ذاته ثم
 من وجوه غير ذاته ثم من وجوه على ما ذكر في السجل العرش اربعين ذاته ثم حقيقته وغياضه ثم اعتبار على ما مر في السجل فوالله
 وما يدل على ان علمه لا يتفاوت مثل وجود الاشياء وبعدها وان علمه لا يحد ولا يبدل ولا يتغير بغير المعلوم قبل وبعد
 فلو كان علمه مخصوصا بالاشياء انفسها عند وجودها في الميمنة لكان علمه ثم لها عند وجودها انفسها انكشافا عما كان
 قبلها على ما اعترفوا به وادعوا الضرورة فيه سيما والعلم بها قبل الابداج اجمالا يحض على زعم من ذهب عنهم اليه ما رواه
 في الكافي عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال سمعت يقول كان الله لم لا شئ غيره ولم يزل عالما لما كان يكون خلقه به قبل كونه
 كعلمه به بعد كونه وعن ابي بصير في الحسب يسئل عن الله عز وجل ان كان يعلم الاشياء قبل ان يخلق الاشياء وكونها
 او لم يعلم ذلك حتى خلقها واراد خلقها وتكونها ضلما خلق عند ما خلق وما يكون عند ما يكون فوقع بخلقها على علم
 لم يزل الله عالما بالاشياء قبل ان يخلق الاشياء كعلمه بالاشياء بعد ما خلق الاشياء الى غير ذلك مما روي عن اصحاب العصمة
 والطهارة من ذرية خير اهل الرسالة والسفارة وهذا اخر ما اردنا ما يراه في شرح هذا المقام ويحقق ذلك التمام
 والله ثم في الفضل والانعام واما قوله ويمكن اجتماع الوجود في الامكان باعتبار بن فهو جواب عن اشكال على كونه ثم
 عالما بالامور المتجددة قبل وقوعها نظريتها ممكنة لا محذور لها ويلزم على تقدير تعلق علمه ثم لها ان يكون حيا
 اية لا الا يمكن ان لا يوجد فيقبل علمه ثم محملا وهو محتمل الجواب انها ممكنة لذاتها والحيث يتعلق علمه ثم يكون
 اجتماعها باعتبار بن وهو جازي فان قيل يلزم وجوب صدور افعال العباد عنه ثم وهو ينافي كونها اخبارية لم كان
 الجواب ما مر في مسئلة العام من الاعراض وبشيء ايقن من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون موجبا له ولا يلزم من وجوبه لا متجدد
 لتلايقه في علمه ثم محملا ان يكون وجوبها من العلم لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخر كإرادة العبد في افعاله على ما هو
 المحتمل كما سياتي في تدبر المسئلة الثالثة ثم في علمه بالظن من الدين وبشيء الكتاب بالسنة واعتقاد اهل
 الايمان بل جميع العقلاء على ان البارئ ثم حي للبل المراد من الحيوة ما هو من الكيفيات النفسانية وهي صفة بصفة الحس والركن
 مشروطة باعتدال التراب على ما مر في مباحث الاعراض بل هو صفة تصح الانصاف بالعلم والفطنة والانصاف بالعلم والفطنة
 بدلا من ضرورة على صفة الانصاف بها وهذا معنى قوله والكلام في كون جوده ثم صفة ذاتا على ذاته ثم او عين ذاته كالكل
 في سائر صفاته النبوية ضد الصفات صفة ذاتا على ذاته وعند غيرهم عين ذاته ومرجعها الى السلبى عدم استحالة كونه ثم ملل المقادير
 كونه ثم نادى عالما على ما قال الشيخ في الهيات الشفا اذ ان له حى لم يعين الا هذا الوجود العقلي ما خذ مع الاضافة وهو عين
 الى الكل المعقول اية بالفضل الثاني والحي هو الدراك انتهى في تفسر قوله هذا الوجود العقلي هذا ذاته المعقولة وقوله
 مع الاضافة الى الكل اى الاضافة الى الالهى هي سبب في ذلك وقال المصنف في شرح رسالة العلم المسئلة الخامسة عشر ان
 كونه ثم حيا بل يرجع الى كونه عالما هو هو وصفه ما دل على ذلك المستند في اثبات الحيوة هو الذي ذكرناه وهو ان
 ضد واد وصفه ثم بالظرف الاثر من طرف النقيض لا وصفه ثم بالعلم والفطنة ووجوبه اكل بالاجزء له مجمع
 الانصاف فيهما وصفه بالحيوة لاسبابا وهو اشرف من الموت الذي هو ضد ما عندهم ونعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة
 هل من شئ عالم لو فاد لية الا انه وهب العلم للعلماء والفطنة للقادرين وكل ما من حيوة وهما علم في اذ معانيه فهو مخلوق
 مصنوع مثلكم مردود بالحكم والبارئ ثم واهب الحيوة ومقد الموت ولعل النمل الصغار يبرهن ان الله ثم وياقن كما
 فنهها يتصوران علمها نقصا لمن لا يكون له هكذا حال العقلاء فما يصنعوا الله ثم بهر فما يصنع الله انهم
 المسئلة الرابعة عشر في ارادة ثم والدليل على ثبوت الارادة له ثم بعد ما اتفق جميع ارباب العقول واهل الملل

في بيان علمه
 في بيان علمه

فذلك الشيء مراد لكن ليس مراد الاول على نحو مرادنا نحن يكون له بقية مما يكون غرض فكذلك قد علمنا استحالة هذا وسعلم
بل هو لذاته مراد هذا النوع من الارادة العقلية ثم قال فواجب الوجود ليس له مقابلة الذات لعله ولا مقابلة مفهوم
لعله فقد بينا ان العلم الذي له هو بعينه الارادة الى له وهذه الارادة على الصورة التي حفظها الى لا يعلو بغرض في نفس
الوحي يكون غير نفس الفيض هو الوجود فقد كما حفظنا ذلك من الوجود ما اذا نذكره على ان هذه الارادة نفسها يكون نحو
وما في رسالة في اثبات المبدأ الاول فصل في بيان ارادة هذه الموجودات كلها صادرة عن ذات من منسجمة انه
هو غير متمايز له ولا ينفرد انه فهذه الاشياء كلها مرادة لاجل ذاته فلو كان مرادة له ليس لاجل غرض بل لاجل ذاته
لانها مقضية ذاته فليس يراد هذه الموجودات لانها هي لاجل ذاته ولا انها مقضية ذاته مثلا لو كنبت يقتضي شيئا كان
جميع ما يصدر عنه معشوقا لاجل ذلك الشيء ونحوه انما يريد الشيء لاجل الشهوة او اللذة او غيرهما من الاشياء لا لاجل
ذات الشيء المراد ولو كانت الشهوة واللذة او غيرهما من الاشياء شاعرة بذاتها وكان مصدر الفعل عنها ذاتها لكان
مرادها لتلك الاشياء لذاتها لانها صادرة عن ذاتها والارادة لا يكون الاشاعرة بذاتها وكل ما يصدر عن فاعل فانه اما
ان يكون بالذات او بالعرض وما يكون بالذات يكون اما طبيعيا واما اراديا وكل فعل يصدر عن علم فانه لا يكون بالطبع
ولا بالعرض فاذن يكون بالارادة وكل فعل يصدر عن فاعل والفاعل يعرف صدوره عنه ويعرف فاعله فان ذلك
الفعل صمد عن علم وكل فعل صمد عن ارادة فاما ان يكون مبدأ تلك الارادة ملما او ظنا او تخيلا مثال ما يصدر عن العلم
فكل المهندس والطبيب مثال ما يصدر عن الظن فاما ينفرد عن الخط ومثال ما يصدر عن التخيل فاما ان يكون شيئا يشبه شيئا
عاليا او طبعا لشيء يشبه شيئا حسنا لخاصة بمشابهة الامر العالي والامر الحسن ولا يجوز ان يكون كذا فعل واجب الوجود
بجسب الظن او بجسب التخيل فان ذلك يكون لغرض يكون معه انفعال من الغرض يؤثر في ذي الغرض فاذن بفعل عنه و
الوجود بذاته واجبه من جميع جهاته فان حدث فيه غرض من جهة انفعال عن الغرض فلا يكون واجبا لوجود بذاته فاذن
يجب ان يكون ارادة عليه ثم قال والاولى ان يفصل امر الارادة فنقول نحن اذا اردنا شيئا فاما ننصود ذلك الشيء فنصو
اما طبعا واما تخيلا واما عليا ان الشيء المنصور موافق والموافق هو ان يكون حسنا او نافعنا ثم يتبع هذا التصو
والاعتقاد شوقا الى محصله فاذا قوى الشوق حركنا القوة التي في العضلة الالينة الى محصله وهذا السبيل يكون
افعالنا تابعة للغرض وقد بينا ان واجب الوجود تام بل قوي التمام فلا يصح ان يكون فعله لغرض فلا يصح ان يعلم ان شيئا
هو موافق له فيشأنه ثم يحصله فاذن ارادة من جهة العلم ان يعلم ان ذلك الشيء كونه خيرا من لا كونه وان وجود ذلك
يجب ان يكون حكمة على الوجه الفلاني حتى يكون وجودا فاصلا فلا يحتاج بعد هذا العلم الى ارادة اخرى ليكون الشيء موجبا
بل يفرض علمه بنظام الاشياء الممكنة على الرتبة الفاضلة هو سبب وجوب وجود تلك الاشياء على النظام الموجب والترتيب
الفاضل فلو ازم ذاته اعني المعلومات يعلمها ثم رغبها بل لما كان صمدنا عن مقضية ذاته كان نفس صدورها
عنه نفس صمدنا بها فاذا لم يكن صمدنا عن متماينا للذات بل متماينا للذات فاعل وخطا كان غير متماين وكان مع
ذلك يعلم الفاعل ان فاعله فهو مرادة لا نه مناسيب فنقول هذه المعلومات صمدت عن مقضية ذات واجب الوجود
المعشوقة له مع علمه من رتبة فاعلهما وعلمها وكلما صمدت عن شيء على هذه الصفة فهو غير متماين لذلك الفاعل وكل فعل
يصدر عن فاعل هو غير متماين فهو مرادة فاذا الاشياء كلها مرادة لواجب الوجود وهو المراد العالي عن الغرض
العرض في رضا صمد ذلك الاشياء عنه انه مقضية ذاته المعشوقة يكون رضا بذلك الاشياء لاجل ذاته منكون النفا
في فعل ذاته ومثال هذا ان الحب شيئا لاجل ان الانسان كان محبوبا بالتحفة هو ذلك الانسان فكذلك المعشوق

معلقه

المطلوب هو ذاته ومثال الارادة منا اننا نريد شيئا فنتسأله لاننا نحاجون اليه وواجب الوجود يرد على الوجه الذي
ذكرنا ولكنه لا يتسأل اليه لانه غيبي عنه فالغرض لا يكون الامع الشؤ في هذا المقام بل هو مقتضى لا نه مستهاه وحيث لا يكون
الشؤ لا يكون الغرض انتهى وهذا الذي نقلناه من هذه الرسالة ذكره بعينه في التعليق واما في التعليق الثاني والاضافه
هي ان يفعل الواجب لوجوبه لان الانسان كغيره من المخلوقات يكون له أعضاء وانما كيف يجب ان يكون حركاتها لكونها فاضلين
ربكون نظام الحيز فيها موجودا من دون ان يتبع هذا العلم شؤا وغرض آخر شؤا عليه بما ذكرناه مع موافقه علمه لانه
المستوثق ان الغرض والمجمله النظر الى اسفل اعني لو خلق الخلق طائفة الغرض اعني ان يكون الغرض الخلق والكل لا لا الخلق
في الخلق اعني ما يتبع الخلق طلبا لم يكن لولم يخلق وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته فان قال قائل انما يفعل
افعالا لا بغرض ولا يكون لنا منه نفع كالاختصاص الى الشئ من دون ان يكون لنا منه فائدة فكذلك لا يصح ان يكون واجب الوجود
يخلق الخلق لاجل الخلق لا لغرض آخر يتبع الخلق كما تحسن الى الانسان ما طنا ان مثل هذا الفعل لا يخلو عن غرض فانا نريد الخير
ليكون لنا اسم نحسن ثوابا وشؤا هو اول ما بان يكون لنا من ان لا يكون انتهى وقال في الرسالة ان الغرض اعني الغاية هو سبب
في ان نصير الفعل فعلا بعد ان لم يكن فلا يجوز ان يكون الواجب لوجوبه الذي هو نام احصيه على صفة لم يكن عليها فانه
يكون ناهضا من تلك الجهة وذلك الصفة اما ان يكون فضيلة او نقصانا وعلى جميع الاحوال لا يليق به لا النقص ولا التكامل
ثم قال وقد عرفنا ارادة واجب الوجود بذاته وانها بعينها علمه وهو بعينها علمه وان هذه الارادة غير حادثة وبنينا اننا
انتم ارادة على هذا الوجه انتهى فاعرف هذا فاعلم ان الاشياء انما تحقق الغرض من كون الارادة هي الداعي الذي هو
العلم بالاصح انما هو الذي هو سبب الفلاسفة على ما ذكرنا فيكون الواجب يتم عندهم انتم فاعلا بالغاثة وان لم يقولوا
به بحسب اللفظ والغرض يصح اطلاق الارادة عليه فكذا المجمله الغرض لم يعلم انما هي في اللغة والعرف بعينه الغرض الذي
لشؤ فان ذلك يمنع عليه فكذا المجمله الغرض لم يعلم بالوحدان لا يمكن ان يكون عين العلم ولا عين الشئ فكل شؤ
يكون الارادة عين العلم لا ينبغي ان يكون مراده بها هو الغرض فيكون مراده فاعل يجر العلم المتعلق بالجزئية والصفة
في الفعل فيكون ارادته عقلية محضه وهذا هو المراد الفلاسفة من الفاعل بالغاثة فهو ولا المحفوز هو اقنومهم في الغنى
الذي هو مرادهم من الغاثة وان لم يوافقهم في اصطلاح الفاعل بالغاثة بحسب اللفظ ثم ان لم يفعل بالغاثة والعلم المتقد
في الواجب يتم المنسب اليه الفلسفة كصاحب لا شؤا في قال يكون فاعلا بالرضا وهو ما يكون فعلا مقارنا من غير تقدير
للعلم على الفعل وان خيرا بان هذا لا يكون من الفاعل بالارادة والاختيار في شؤا فان الفاعل المختار ما يكون ضلوعا
العلم عن علم سوا كان ذلك صبيحا للغرض كما في الفاعل بالغرض او كما في الفاعل بالغاثة فان كلهما داخلان في الفاعل المختار
فاما الفاعل بالرضا فليس ضلوعا عن علم اصلا وان كان مقارنا للعلم فلا يكون من الفاعل المختار بل هو من الفاعل بالاجتناب
فان الواجب لا يكون ضلوعا عن علم سوا كان مقارنا له كما في الفاعل بالرضا او كما في الفاعل بالطبع فند من ينفي العلم
من الواجب يتم مطلقا كما هو مفعلا عن بعض الاوابل يكون فاعلا بالطبع وعند من يقول بالعلم المحصور المفارن فقط
كصاحب لا شؤا في يكون فاعلا بالرضا وكلها داخلان في الفاعل لوجوبه الله عن ذلك علوا كبيرا واحلم ان الامام
الرازي ايضا في المنايا المشفرة يرجع الى سبيل التحقيق في ارادته فقام فقال واذا كانت ارادة الله فقام دائمة الوجود لم يكن
تلك الارادة ضد الالهي التكوين لان الغرض لا يتحقق بغيره بعد حصول تلك الشئ ثبت ان ارادة الله تعالى
لست عبارة عن الغرض بل هو في معنى كونه مرادنا فافقه بفعل ذاته وبفعل نظام الحيز الموجود في الكل انه كيف
يكون وذلك يكون لا محالة كما بنا مستقصا وهو غير متاخر لنا المبدأ الاول فاعلم المبدأ فيصانه عنه وانته

الكل لا على الوجه الجزئي فقبل لهم لا يمكن ان ينكر وجود الجزئيات على وجه الجزئية المتغيرة وكل موجود فهو في سلسلة التنا
 الى الباري تعالى الذي هو مبدأ علمه الاول محض وعندكم ان العلم النام بالعلة النامية يستلزم العلم النام بمعلولها وان علم
 الباري تعالى بمبدأ ناسم العلوم فانه بين ان يعرفوا بعلمه تعالى بالجزئيات على وجه الجزئية المتغيرة وبين ان يعرفوا سلام لعلة المقدر
 المذكورة اذ من المنسحق ان يستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعضها لانها الداخلة فيها ليست في الاحكام العقلية بعضها
 تدرجها الاول السميعة فذلك على المدعى المشهورة واما المحقق في هذا الوضع فيحتاج كما تقدم الى لطف فزيحتم
 قال بعد فهمه مقدمة محصلها ان الكثرة العددية اما ان يكون لاحادها غير فارة او يكون فارة والاول لا يمكن ان يوجد
 الا مع زمان او في زمان لان العلة الاولى للغير على هذا الوجه هو الوجود وهو الوجود غير الدار لزمانه الذي ينضم ويوجد
 على الاتصال وهو الزمان والثاني لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان لان العلة الاولى للكثرة على هذا الوجه
 انما هو الموجود الذي يقبل الوضع لذاته ويلزمه التجزئة اجزاء مختلفة الاوضاع وكل موجود يكون شاملا لذلك فهو ما
 فالطابع اذ المحصل في اشخاص كثيرة يكون الاسباب لا في تعيين اشخاصها اما الزمان كما في المكان كما
 في الاجسام او كلها كما في الاشخاص المتغيرة المتكثرة الواحد الواضحة في نوع وما لا يكون ذاتا سببا ولا مكائنا فلا
 يتعلق بها وينفرد العقل من استناده اليها كما اذ قيل الانسان من حيث طبيعة الانسان من حيث وجوده او من وجوده
 كون المحنة نصف العشرة في اي ما كان يكون او في اي بلد يكون بل اذا تعين شخص منها هكذا الانسان او هذه المحنة
 والعشرة فذلك يتعلق بها بسبب شخصها بهذه العبارة فنعود الى المقصود ونقول اذا كان المدرك متعلقا بزمان
 او مكان فاما يكون هذه الادراكات منه بالترجيحية لا غير كالحواس لظاهرة والباطنة او غيرها فانه يدرك
 المتغير في الحاضرة في زمانه غير ذلك الزمان ويحكم بوجودها ويعتونه ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان
 ويحكم بعلمه بل يقول انه كان وسكون وليس لان ويدرك المتكثرات التي يمكن له ان يشهد اليها ويحكم عليها بانها
 في اي جهة منه وعلى اي مسافة من بعد عنه ولما المدرك الذي لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون عبطا
 بالكل عما يمان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون من المدة بين وبين الحادث الذي يتقدم و
 باخر منه ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل يدرك على ما يحكم المدرك الاول بان الماخى ليس موجودا في الحال يحكم
 هو بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي يكون قبله وبعده ويكون
 عالما بان كل شخص في اية جزء يوجد من المكان والى نسبة يكون بينه وبين ماعداه مما يقع في جميع جهاته وكم يكن الابداد
 بينهما جميعا على الوجه المطابق للوجود ولا يحكم على شيء بان موجود لان او مستم او موجود هناك او معدوم او حاضر
 او غائب لانه ليس بزمان ولا مكان بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص لان وهذا المكان او
 ذاك المكان او المخصوص والعين بان هذا الجسم قد ادى وحلقى او تحققت او فوق من يقع وجوده في زمان معين وعلمه تعالى
 بجميع الموجودات اسم العلوم واكملها وهذا هو المعنى العلم بالجزئيات على الوجه الكلي فالبارئ بطي السموات التي هي خارج
 الامكنة والازمنة كلها كطي السجل للكتب فان الفاري السجل يتعلق بنظره ويرى على الاول ويصنع ما تقدم نظره اليه او
 تاجر عنده اما الذي سجد السجل مطوبا يكون نسبة الى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يهونه شيء منها وطول هذا النوع
 من الادراك لا يمكن الا ان يكون غير مكاني وغير مكاني ويدرك بالزمان لا بالمكان ولا يتوسط شيء ولا بصور لصور
 ولا يمكن ان يكون شيء من الاشياء كلها اوجن بيا على وجه كان الا وهو عالم به فلا يفسد نظره في الاطلاع ولا جهة
 في ظلال الاضواء وطولها لا يابس الا في كتاب مبين الادبيات عند في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود

من كل شيء مما مضى وحضرا و مستقبل او بوصف بهذا الصفا على اى وجه كان اما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئى المذكور فهو
 انما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا بالاجسامانية و من معين ومكان معين وكما ترى ان الباري تعالى انما عالم بالمدن وما
 والمشوش والموشى ولا يتوانى ذائق او شام لولا من لا منة عن ان يكون له حواس جسامانية ولا يشتمل ذلك في تنزهه بل
 يؤكد فكذا نرى العلم بالجزئيات المتخصة على الوجه المذكور بالالات الجسمانية لا يشتمل في تنزهه بل يؤكد ولا يوجب ذلك تغير
 في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية الى يدركها العقول لما يوجبها المعنى في معلوماته ومعلوماته والاضافة الى
 بينه وبينها فقط فهذا ما عسى من التحقيق في هذا الموضع انتهى كلام المعنى في شرح الاشارات رسالة العلم واخول على القول
 بالعلم المحصور لاحاجة الى ذلك الطويل ولا الى الفرق بين من يعلو زمان ومكان ومو لم يعلو لهما فان مناطه للبر
 تحقيق الاضافة المحصورة الا ترى ان صاحب الاشارة يرى لا شيئا بالاضافة الاشارة للفضل الى المصنوع ويرى علمها
 بالمدن والقوى بالاضافة السلطنة لهما مع تعلفها بالزمان والمكان وهذه الاضافة المحصورة متحققة على نواياهم
 بين الباري تعالى وبين جميع معلولاته في اوقات وجوبها ولا حاجة اليه الى كون نسبة يتم الى جميع الارض واحدة في ذلك مع
 ان ذلك ليس من مذهب ولا فائى حاجة الى الفرق بين العلومات القريبة والبعيدة يكون علمه تعالى بالاولى محصورا وانها
 العينية وبالثاني بمحصورها في الاولى على ما عرفت من مذهب شرح فلا حاجة اليه الى ان يفتى بعدم شيء مما مضى او مستقبل
 في الحال ولا فرق بينه وبين المدرك الاول في ذلك نعم امثال ذلك مما لا شك فيه من ان ليس بالسببية التي يتم ماض
 ولا حال ولا مستقبل بل نسبة جميع الارض الى نسبة واحدة ولهذا كسب جميع الامكنة وانه لا يتغير بالسببية التي يتم شيء من الاتيان
 بل المتغير انما هو في ما بينهما وبينها وبعضها الى بعض كما مر في المباحث السابقة وقد قلنا هناك ان هذا المذهب هو
 من هذا الكلام من المصنف كقوله لو كان مراد المصنف ذلك لما صح منه ما ذكرناه ولما صح ان يحكم ذلك انما يوجب التغير في معلوماته
 ومعلوماته والاضافة الى التي بينه وبينها فانه اذا لم يكن واقعا بالسببية التي يتم لم يوجب تغير اضافة اليها ايضا بالحكمة هذا
 الكلام من المصنف ليس على ما ينبغي بل هو مناسبتة لغيره في العلم المحصور وما حو من كلام الشيخ وغيره من الحكماء في بيان كيفية
 علمه تعالى بالجزئيات وانه لا يدخل في علمه تعالى ماض ولا حال ولا مستقبل لان علمه تعالى ليس مستفاد من الاشياء بل يمكن ان يدخل
 فيه شيء من ذلك حسب تعلق الاشياء بالارضات الثلاثة بل علمه تعالى بالاشياء انما هو من ذاته المتزينة عن الوقوع في شيء من الارض
 وسابق بالذات على الاشياء فلا مجال لدخول شيء من الارض في معرفة الشخص وختم فظهر من ذلك من ضاعف ما ذكرناه في هذا
 المقام لمن تأمل حق التام ان الحق المحصور بالتحقيق والقول الجري بالصدق انما هو ان علمه تعالى بجميع الموجودات الكلية والجزئية
 والحادثية والقدسية انما هو من ذاته تعالى في ذاته بحيث يطابق الوجود وينطبق عليه النظام الوجود وهذا العلم هو سبب
 مقتضا هذا النظام المعقوف في الاشياء الوجود من الارز الى الابد في الطول والعرض فلا يضر في هذا العلم مثقال ذرة
 في السماء ولا في الارض سواء في هذا العلم حصولا او اتحادا او اجمالا او تفصيلا سواء كان المراد من المحصور غير المحصور
 من الاشياء في ذاته تعالى ومن الاتحاد غير الاتحاد المعروف بين الاشياء الطامر لا يتخلل من الاجمال غير الذي فهمه المتأخرين
 بل ما ذكرناه في تفسير كلام الشيخ المقول من كتاب النفس ومن التفصيل غير التفصيل الذي لم يرد هذه الكثرة العارضة للوجود
 على المعرفة ككلام ابن رشد ولا يوجب تغير العلم بهذا العلم لكون العلم بالمعنى غير مستفاد من الاشياء المتغيرة بل هو
 من غير ما تغير كما في علمنا بالجزئيات المتغيرة من طريق الحواس من سبيل الاشارة الحسنة على ما مر لهذا المعنى لكون
 هذا العلم غير مستفاد من الاشياء لا يصح كونه هذا العلم حصولا لوفوق كون حصول الامر بالمباين كما في العلم ولوجوب كون
 هذا العلم سببا لنظام جميع الوجودات لا يجوز ان يكون بالصورة القائمة بذاتها او بذات المعلول الاول والا

بالسمع البصير مستفاد من النقل وإنما بوصفها لثمة والدون والسر لعدم ورود النقل وانظر في ذلك من حيث النقل
 له بوجده وحسنه ما ذكره هؤلاء من اتيان صفتين من يسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاول
 ان يكون لما ورد النقل فيها امسا بذلك وعرفنا انها لا يكونان الا بالابتن المعرفين واعترفا بعدم الوقوف على
 انتهى ولعل المراد هذا هو معنى قوله والسمع لعل ايضا من قام بالادراك والعقل على استحضار الالات قد برز
 من هذا ما قاله الشارح العلامة رحمه الله في شرح هذا الكلام انفق المسلمون كافة على انه قد تم ذلك واختلوا في معناه
 فالذي ذهب اليه الحسين ان معناه بالسموع والمبصران والابتن الاشعيرة وجماعة من المعتزلة لم يصفه رائد على العلم
 والدليل على ثبوت كونه موصفا بصير السمع فان القرآن واجماع المسلمين يدل على ذلك اذ عرفنا هذا بقول السمع البصير
 حصنا انما يكون بالالات جميعا منه وكذا غيرهما من الادراكات وهذا الشرط يمنع في حقه نعم بالعقل فاما ان يرجع الى ما
 ذهب اليه ابو الحسين فاما الصفة ثالثة غير مضمرة الى الالات فحصة ثم انتهى **المسألة السابعة** في كلامه تعلم
 ان لفظ الكلام حقيقة في هذا المعطوف المسموع المركب من الاصوات والحروف وقد يطلق ويراد به التكلم اعني القدر
 على الفا الكلام بالمعنى الاول وهذا المعنى الثاني موصوفه المتكلم فاقم به الكلام بالمعنى الاول هو ما به التكلم وليس صفة
 للتكلم ولا قائما به بل هو قائم بالهوا لكونه من جنس الاصوات كما عرفت في مباحث الاعراض وهذا اعني التكلم والفا الكلام
 يوقف فيما على الله وجارحه لا على الله ولا خبر لا ينشأ بان الله نعم متكلم وجاءوا بكلام اخبروا انه كلام الله نعم وهو
 الى اخبار وامر ونهي الى غير ذلك من اقسام الكلام ودل العجزة على صحتها وهو لم يمكن فانه وان كان متوقفا هنا
 على الاله ومنع صدده عنا بدونهما لكن لا يدل ذلك على كونه مستقفا في حقه نعم ايضا بدونه الجارحة والآلة لعموم
 قدرته الشاملة وضعف قدرته الشاملة لكل ما خبر لا ينشأ عن الله نعم من الممكن ان يصيب صدقهم مبدع على ما اخبروا به
 من غيرنا ولم يصر عن ظاهره وهذا معنى قوله وعمومية قدرته يدل على ثبوت الكلام اي بعد عنهم اخبار الانبياء كما عرفت
 فالكلام الذي هو موصوفه نعم هو معنى التكلم فان المتكلم هو من قام به التكلم لا من قام به الكلام بهذا المعنى واطلقوا
 لقول بان القرآن قديم وان من قال بخلق القرآن وحده مبدع بل كما مر ثم لما اراد ان الكلام بهذا المعنى الذي حقيقته
 ليست الا الاصوات والحروف الحادثة لا يجوز ان يكون قائما بذاته نعم لعرضوا امراجها الاسموية بالكلام المنفصلة عما
 انه هو مدلول الكلام اللفظي وارادوا به غير العلم بالمدلول لان اللفاظ وعباراته الفا الكلام وغير القدر على ذلك
 وغير حديث النفس فالواژه امر واحد في نفسه ليس بغير ولا امر ولا معنى الى غير ذلك ولا يدخل منه ماض ولا حال ولا
 استنباطا له فالواژه ان الكلام حقيقة ليس له ذلك واللفظي انما ليس كلاما لانه على ذلك عمدنا ما سلكوا به في ذلك
 الاول وهو ما عول عليه ما تم في الفصل هو قول الشاعر عما في القواد غير الامور المذكورة الذي يسموه كلاما نفسيا
 مع اني لا اظن ان عا فلا يحد في نفسه هذا الامر المحال نعم ما قاله المصنف في نقد المحصل فقد صار مسألة قدم الكلام
 الى ان قام العلم بها وهذا هو الحق لا كابر لاجلها بالسوط بل بالسيف مثبتة على هذا البب الذي ماله الا حطل
 والاجب تكفيهم من بابي القول بهذا الامر المحال **المسألة الثامنة** في المقاصد وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام المنفصلة
 كونه هو القرآن ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة الحقيقة وابي يوسف سنة شهر ثم استقر ابيهم على ان من قال بخلق القرآن
 فهو كما مر انتهى والثاني هو ما قالوا ان المتكلم من قام به الكلام لا امر واحد بالكلام ولو في محل اخر لقطع بان موحدا لكونه
 في جسم اخر لا يسمى محركا والجواب ما مر من ان المتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم هو القدر على ايجاد الكلام بمعنى ما به التكلم
 وهو ما يلقبه المتكلم الى غير ذلك مما لا يطرد ما في حقيقة اعني الفاظ الدالة على المعاني بحسب الوضع وليس المتكلم من قام به الكلام

مع
 بمخبر ما به التكلم لان كون الفاظ الكلام التي هي الفاظ
 انما ذلك على سبيل واحد كما لا يخفى فاما تكلمهم في ثبوت الكلام
 المنفصلة بان من قام به التكلم من قام به التكلم
 فحينئذ نفهم ان من قام به التكلم من قام به التكلم
 في هذا اللفظ الذي هو موصوفه المتكلم فاقم به الكلام بالمعنى الاول هو ما به التكلم وليس صفة
 للتكلم ولا قائما به بل هو قائم بالهوا لكونه من جنس الاصوات كما عرفت في مباحث الاعراض وهذا اعني التكلم والفا الكلام
 يوقف فيما على الله وجارحه لا على الله ولا خبر لا ينشأ بان الله نعم متكلم وجاءوا بكلام اخبروا انه كلام الله نعم وهو
 الى اخبار وامر ونهي الى غير ذلك من اقسام الكلام ودل العجزة على صحتها وهو لم يمكن فانه وان كان متوقفا هنا
 على الاله ومنع صدده عنا بدونهما لكن لا يدل ذلك على كونه مستقفا في حقه نعم ايضا بدونه الجارحة والآلة لعموم
 قدرته الشاملة وضعف قدرته الشاملة لكل ما خبر لا ينشأ عن الله نعم من الممكن ان يصيب صدقهم مبدع على ما اخبروا به
 من غيرنا ولم يصر عن ظاهره وهذا معنى قوله وعمومية قدرته يدل على ثبوت الكلام اي بعد عنهم اخبار الانبياء كما عرفت
 فالكلام الذي هو موصوفه نعم هو معنى التكلم فان المتكلم هو من قام به التكلم لا من قام به الكلام بهذا المعنى واطلقوا
 لقول بان القرآن قديم وان من قال بخلق القرآن وحده مبدع بل كما مر ثم لما اراد ان الكلام بهذا المعنى الذي حقيقته
 ليست الا الاصوات والحروف الحادثة لا يجوز ان يكون قائما بذاته نعم لعرضوا امراجها الاسموية بالكلام المنفصلة عما
 انه هو مدلول الكلام اللفظي وارادوا به غير العلم بالمدلول لان اللفاظ وعباراته الفا الكلام وغير القدر على ذلك
 وغير حديث النفس فالواژه امر واحد في نفسه ليس بغير ولا امر ولا معنى الى غير ذلك ولا يدخل منه ماض ولا حال ولا
 استنباطا له فالواژه ان الكلام حقيقة ليس له ذلك واللفظي انما ليس كلاما لانه على ذلك عمدنا ما سلكوا به في ذلك
 الاول وهو ما عول عليه ما تم في الفصل هو قول الشاعر عما في القواد غير الامور المذكورة الذي يسموه كلاما نفسيا
 مع اني لا اظن ان عا فلا يحد في نفسه هذا الامر المحال نعم ما قاله المصنف في نقد المحصل فقد صار مسألة قدم الكلام
 الى ان قام العلم بها وهذا هو الحق لا كابر لاجلها بالسوط بل بالسيف مثبتة على هذا البب الذي ماله الا حطل
 والاجب تكفيهم من بابي القول بهذا الامر المحال **المسألة الثامنة** في المقاصد وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام المنفصلة
 كونه هو القرآن ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة الحقيقة وابي يوسف سنة شهر ثم استقر ابيهم على ان من قال بخلق القرآن
 فهو كما مر انتهى والثاني هو ما قالوا ان المتكلم من قام به الكلام لا امر واحد بالكلام ولو في محل اخر لقطع بان موحدا لكونه
 في جسم اخر لا يسمى محركا والجواب ما مر من ان المتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم هو القدر على ايجاد الكلام بمعنى ما به التكلم
 وهو ما يلقبه المتكلم الى غير ذلك مما لا يطرد ما في حقيقة اعني الفاظ الدالة على المعاني بحسب الوضع وليس المتكلم من قام به الكلام

